هذا
كتاب
مشكلات العلوم
من مؤلفات النحرير الالمعي
القمقام والبحر الزاخر الطمطام
جامع الفروع والاصول جامع المعقول
والمنقول العالم العامل الكامل الفاضل المحقق
و[illegible] المدقق افضل الفقهاء واعلم العلماء
واشرف الفضلاء وافضل الحكماء مولانا
ملا محمد مهدي النراقي طاب الله مضجعه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمداً يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكراً يجلب المزيد
من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته
محمد سيد بريته واشرف خليقته وعلى اطائب عترته وافاضل اصحابه واحبته
اما بعد فيقول العبد الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما استطرفته واجبت عنه من
مشكلات العلوم وغرايبها ومعضلات الفنون وشواردها من اشارات قرآنية ونكات فرقانية
ومشكلات احاديث واخبار وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية تتحير فيها
الفحول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة
والحساب ومسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقايق عربية عجزت عن حلها المشاهير ولطائف
ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعميات مغلقة
يحسر عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزمي ان لا افارق بين المتناسبات من المقاصد واذكر
مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير

مظنة



مظنة التلف والآفات فأوردتها من دون ترتيب وانتظام فيها كعقد عرض لها انفصام
فانتثرت فرائدها ولآليها واختلط رخيصها بغواليها وسميتها **بمشكلات العلوم**
وابتدأت بآية النور تيمناً وتبركاً **قال الله عز مجده** الله نور السموات والأرض مثل
نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي
الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم **اعلم** انه سبحانه
شبه نوره بما شبهه من مشكاة فيها مصباح الخ ولا ريب ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضاً حتى يصح التشبيه
ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **الأول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا
صلى الله عليه وآله وعلى هذا يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات او صاحب نورها وكيفية
التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه وآله العجيبة الشأن في الاضاءة والاشراق
بصفة المشكاة وهي كوة في الجدار الغير النافذة وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه
المشكاة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح
فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها كالكوكب الدري من الكواكب المشهورة بمزيد الضوء
والزهور كالزهرة والمشتري وامثالهما وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التي كانت
مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التي هي ايضاً مباركة بكون هذا
المصباح متوقداً ومستضيئاً من شجرة الزيتون اي من دهنها كائناً من زيت هذه الشجرة المباركة
اي كثير البركة والنفع لانه يسرج به دائماً ويؤتدم به ويوقد بحطبه وثفله ويغسل الابريسم بمائه
وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين وقيل كونها مباركة لاجل
ان سبعين نبياً باركوا فيها منهم ابراهيم الخليل ثم شبه عدم كون الخليل يهودياً ولا نصرانياً بعدم
كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظراً الى ان منبت جل الزيتون ونحوه
بالشام وهو لم يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون المشبه شجرة نبتت كان

بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظلها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصفى
ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مقناة لا يصيبها الشمس ولا في   لا يصيبها الظل
بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل والوجه في نسبة النصرانية واليهودية بالشرقية و
الغربية ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب وشبه امكان شهادة اعلام النبوة
له قبل ان يدعوا اليها مكانا قريبا او قرب احتمال ظهور صدقه واتيه بشيء من معجزاته تقريبا ايضا
زيت الشجرة من صفائه وفرط تلألؤه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اى نور الزيت و نور
المصباح او نور الزجاج ونور المشكوة في المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب و نور قلبه و نور صدره
في المشبه وعلى هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا و
كيفيته ظاهرة ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة في وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة
وبالزجاجة معناها المذكور اعنى القنديل من الزجاج وانما ولى المشكوة دون المصباح
لاشتمالها عليه وتشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس **وثانيها** ما اورده البيضاوي ان
المراد بنوره ما منح الله به عباده من القوى الخمس الدراكة للمحسوسات والخيالية التي يحفظ صور
المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التي يدرك الحقائق الكلية و
المفكرة التي تؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التي يتجلى فيها لوائح
الغيب واسرار الملكوت المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا فشبه سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء
الخمسة المذكورة في الاية وهي المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الخمس
الخمس الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى ووجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراءها واضاءتها
بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها
للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات والنظرية العاقلة كالمصباح لاضاءتها
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية
لها والزيتونة المثمرة للزيت الذي هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لتجردها عن

اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعاني متصرفة في القبيلتين متنفعة بالجانبين
والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يكاد يضيء بالمعارف من غير تفكر
ولا تعليم **وثالثها** ما ذكره ايضا وهو ان المراد صورة القوة العقلية في مراتبها فانه تعالى
شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدو امرها خالية عن العلوم مستعدة لقبولها
كالمشكوة ثم تنتقش بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يمكن من تحصيل النظريات
فتصير كالزجاجة متلألئة في نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة
الزيتونة وان كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالذي يكاد زيتها يضيء لانها
يكاد يعلم ولو لم يتصل بملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول تشتعل عنها
ثم اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح فاذا استحضرها كان
نورا على نور **ورابعها** ان المراد بالنور هو الوجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه
المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه المظهر لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه
النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله سبحانه الله نور السموات والارض انه تعالى صرف
الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات و الارض الاجسام والماديات
والمراد بنوره الوجود المنبسط الفائض منه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة عالم النفوس و
الارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الانوار المشرقة من حضرة
الوجود المطلق اعني الوجودات المنبسطة الفائضة منه تعم تشرق اولا على عالم العقول التي هي
كالمصباح لفرط نوريته ولطافته ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة من صفائها وقابليتها
للاشراق والاضاءة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها في نفسها
وقابليتها للاضاءة لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفائض
منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع في
المشكوة اي كما ان النور يشتعل اولا في المصباح ثم في القنديل ثم في المشكوة فكذلك الوجود
الفائض منه تعالى يفيض الى العقول اولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب

درّي اي كثير الضوء مثل الزهرة والمشتري اذ عالم النفوس والارواح في الظهور والنورانية
واسطة بين عالم العقول وعالم الاجسام كما ان الدّراري في النورية والاضائة واسطة بين
النيّرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح او الزجاجة او الدّري يوقد من الشجرة
المباركة التي هي شجرة الوجود المطلق الصرف الذي يستضيء منها كل موجود وهذه الشجرة ليست
شرقية ولا غربية اي ليست من عالم العقول والنفوس التي هي مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم
الاجسام التي هي مغربه بل هي صرف الوجود الذي لا يناسب الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل
الوجودات المقيدات المقيدة اثمارها وازهارها واغصانها وهذه الشجرة كما انها ليست شرقية
ولا غربية بالمعنى المذكور كذلك ليست شرقية ولا غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يصل فيضها الى
الكل فكانها كائنة في وسط العالم بحيث يصل نفعها الى الكل والكل بالنسبة اليها على السواء
لا انها كائنة في شرق العالم او غربه حتى يكون نسبة فيضها بالنسبة الى اجزاء العالم مختلفة
يكاد زيت هذه الشجرة اي النور الفائض من حضرة نور الانوار يضيء بنفسه ولو لم تمسسه نار
الاجسام نور على نور اي نور العوالم الثلثة في المشبه وانوار المشكوة والزجاج والمصباح في
المشبه به **وخامسها** ان المراد بالمشكوة بدن هذا العالم الذي هو الجسم الكلي وبالزجاجة
قلبه الذي هو النفس الكلية وبالمصباح روحه الذي هو الروح الاعظم وبالشجرة مجموع ذلك لان
المجموع كالشجرة المشحونة باثمار العقول وازهار النفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق
المواليد والطبايع وهذه الشجرة ليست من محض عالم الشرق والارواح ولا من محض عالم الغرب
والاجسام بل هي عبارة عن مجموعها والمجموع غير الاجزاء والمراد بالزيت فيض الباري المتجلي
على الكل ووجه التشبيه والتطبيق ظاهر **وسادسها** ان المراد بالمشكوة بدن الانسان
الذي هو العالم الصغير وبالزجاجة قلبه وبالمصباح روحه وبالشجرة مجموعه المشتمل على اثمار
القوى وازهار الحواس واغصان الاعضاء وتوضيح التشبيه ظاهر وفي هذا المعنى قيل
نظرت بنور الله اول نظرة ؛ فغبت عن الاكوان وارتفع اللبس ؛ وما زال قلبي لائذا بجنابكم
وحضرتكم حتى فنت فيكم النفس ؛ وزيتونة الفكر الصحيح اصولها ؛ مباركة اوراقها الصدق د

القدس في روحي نبيّ والخيال زجاجتي، وعقلي مصباحي ومشكوتي الحسّ، فصار يكم ليلي
نهارًا وظلمتي ضياءً ولاحت من ضيائكم الشمس **وثانيها** ان المراد بنوره القرآن فشبّه
بالمصباح وشبّه قلب المؤمن بالزجاجة وصدره بالمشكوة فالمراد انّ مثل القرآن في قلب المؤمن
الكائن في صدره كمثل مصباح في زجاجة كائنة في المشكوة والزجاجة اعني قلب المؤمن كانّها
كوكب درّيّ وهذا المصباح يوقد من الشجرة المباركة المحمّدية صلّى الله عليه وآله التي ليست مخصوصة
بشرقي عالم الارواح ولا بغربي عالم الاجسام بل هي جامعة بين النشأتين ويكاد زيت هذه
الشجرة اعني الفيض الالهي المنبعث عنها يضيئ ولو لم تمسسه نار الجهل ونار فتنة المخالفين
في دعاء العرفة لسيّد الشهداء عليه السلام اِلٰهي تَقَدَّسَ رِضاكَ اَنْ يَكُونَ لَهُ
عِلَّةٌ مِنْكَ فَكَيْفَ يَكُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنّي وَفيه ايضًا يا مَنِ اسْتَوىٰ بِرَحْمانِيَّتِهِ فَصارَ الْعَرْشُ
غَيْبًا في ذاتِهِ مَحَقْتَ الْآثارَ بِالْآثارِ وَمَحَوْتَ الْاَغْيارَ بِمُحيطاتِ اَفْلاكِ الْاَنْوارِ **اقول**
الظاهر انّ معنى الفقرة الاولى انه تنزّه رضاك عن عبادك ان يكون له باعث ناشٍ من ذاتك
كالاستكمال وايصال النفع ومثلهما حتى يستند رضاك عنهم اليه وتكون محتاجًا في رضاك
عنهم اليه فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صادر منهم بل رضاك عنهم ناشٍ من محض ذاتك
المقدسة التي هي الفيّاض المطلق والجواد على الاطلاق من دون قصد زائد على ذاته
فعلّة الرضا انّما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك ويؤيّد هذا التفسير الفقرة التي بعدها وهي
قوله عليه السلام اِلٰهي اَنْتَ الْغَنِيُّ بِذاتِكَ اَنْ يَصِلَ اِلَيْكَ النَّفْعُ مِنْكَ فَكَيْفَ لا تَكُونُ غَنِيًّا عَنّي
والغرض انّ اعمال العباد لا يصلح لأن يكون سببًا لرضاه سبحانه اذ كلّ ما يفعله العبد من الطاعات
لا يقابل نعمة من نعمه وهو مع غاية بذل الجهد في الشكر والطاعة مقصّر لم يأت بما يصلح لأن
يرضاه تعالى فلا يصلح شيء لأن يكون سببًا لرضاه الّا ذاته الفيّاض على الكلّ بلا عوض وغرض
واما الفقرة الثانية فقوله عليه السلام غيبًا في بعض النسخ بالغين المعجمة والياء المثنّاة
بعد الياء وفي بعضها بالعين المهملة والنون بعد الياء وعلى الاول يمكن ان يكون المراد
انه استولى برحمانيته اي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات بأن اوجدهم و

في فقرتين من دعاء عرفة

مثا

هيّألهم ما يحتاجون اليه فى الدارين فصار كلهم مغمورين فى احسانه وامتنانه بحيث لا يرى
فيهم الا جوده واحسانه وح فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جميع المخلوقات و المراد بالغيبة
فى ذاته انغمارهم فى فيوضاته التى هى من رشحات ذاته ويمكن ان يكون ان المراد انه تعالى تجلى
على الكل بالتجلى العام الرحمانى فظهر وغلب نور وجوده على الكل واحاط بها بحيث صار
الكل مستقرا مضمحلا فى لمعات ذاته وتجليات صفاته وعلى الثانى لعل المراد بعد حمل
العرش على ما سوى الله انه استولى برحمته العامة فاوجد الكل فصار الكل بعد ايجاده
معاينا مشاهدا لذاته تع بالعلم الحضورى التفصيلى وعلى هذا يكون لفظة فى بمعنى اللام
ويمكن ان يكون الضمير فى ذاته راجعا الى العرش اى صار العرش مشاهدا فى وجوده وهويته
او المراد انه تعالى استولى على ايجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام الكلى قبل ايجاده مرتسما
فى ذاته بالعلم الحصولى او حاضرا لديه بالاجمالى الحضورى ثم اوجده فى الخارج واما الفقرة
الثالثة فاوله فى بعض النسخ محقت من المحق وفى بعضها محققت من التحقيق فالمعنى على الاول
انك تزيل بعض الاثار ببعضها كما يزيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر الترياق و
الظلمة باثر النور واثر الكفر باثر الاسلام كازالة الاثر الفرعونى بالاثر الموسوى وهكذا وعلى
الثانى انك اثبتت بعض الاثار ببعضها اى ربطت المسببات بالاسباب وجعلت بعض اثارك
سببا للبعض وهذا ظاهر واما الفقرة الاخيرة فيمكن ان يكون المراد بالاغبياء اهل الكفر
والجحود والانوار حملة الوحى الذين ينورون الارض واهلها بعلومهم النورانية والافلاك ان
كان معرفا باللام كما فى اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له والمعنى انك محوت واذلت اهل الكفر و
الجحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة اثارهم واحاطتهم
بما سواهم من ابناء النوع وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافا الى الانوار فالاضافة من قبيل
لجين الماء ويكون المراد ان اهل الوحى فى دفع اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة
بغيرها **فى بعض الادعية الهى عادتك الاحسان وعادتى الاساءة فلا تغير عادتك
بتغيير عادتى** اى فلا تغير عادتك بان تترك الاحسان وتوديني بالعقوبات حتى تغير بك

بيان من فقرة من دعاء

تفسیر آیة

غادتی نظر الی انه لو ادبت لنك تؤدبنی بالعقوبات وتعذبنی بالاسائة واقتراف المعاصی از نوع الاسائة لذلك **قال الله تعالی لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ** اگر گفته شود که سِنه نعاس یعنی غنودگی که مقدمهٔ نوم باشد و شکی نیست که نفی نعاس مستلزم نفی نوم است پس بعد از نفی نعاس چه فایده است در نفی نوم بعضی در جواب گفته اند که چون در وجود و تحقق نوم ترتب است بر نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس نمیشود و اول باید نعاس متحقق شود و بعد از ان نوم لهذا نفی نیز بنحو وجود در خارج تحقق گرفته والی هذا اشار بعض المفسرین حیث قال تقدیم السنة علی النوم مع ان القیاس فی النفی الترقی من الاعلی الی الاسفل بعکس الاثبات لتقدم السنة علی النوم طبعا واظهر آنستکه حقتعالی در این آیه از راه تاکید نوم را دو مرتبه نفی نموده اول در ضمن نفی سنه زیرا که نفی سِنه مستلزم نفی نوم است و بعد از ان این ضمنی را صریح نیز نفی فرموده پس این نفی صریح تاکید نفی ضمنی است و اگر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی مینمود و بعد از آن سنه را نفی نوم ضمنا و صریحا مستفاد نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف وقیل المراد نفی هذه الحالة المرکبة التی تعتری الحیوان وحاصل ذلك ان یراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة التی مبدئها اول استرخاء الاعضاء الدماغ وح لا تقدیم لکلمة علی اخری بل الکل کلمة واحدة من قبیل الرمان حلو حامض ای مز وانت خبیر بان توسط کلمة لا یابا عنه

تفسیر آیة

التوجیه **قال الله تعالی يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ** ان قیل ما النکتة فی ایراد لفظ الیمین بصیغة الافراد ولفظ الشمائل بصیغة الجمع قلنا بعد التنبیه علی ان المراد بالیمین طرف الجنوب وبالشمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور فی کون الجهات یمینا وشمالا انما هو بالنسبة الی التوجه الی المشرق ولا ریب ان المتوجه الی المشرق یکون الجنوب علی یمینه والشمال علی یساره انه لا ریب فی ان الاظلال الواقعة فی الربع المسکون اکثرها علی شمال الشواخص کما لا یخفی وجه هذه الاکثریة صار تباعثة لایراد لفظ الشمائل بالجمع والیمین بالافراد

فقره من دعاء

فی بعض الادعیة الصادقیة اَللّٰهُمَّ مَتِّعْنِی بِسَمْعِی وَبَصَرِی وَاجْعَلْهُمَا الْوَارِثَیْنِ مِنِّی کان المراد ابق سمعی وبصری صحیحین سالمین الی ان اموت حتی یکونا الوارثین

منه فيكونا بمنزلة الوارثين ويمكن ان يكون الغرض منه اراده بقائهما وقوتهما عند الكبر
وانحلال القوى النفسانية فيكونا وارثين من سائر القوى وباقيين بعدها او طلب اعمال السمع
والبصر فيما خلقا لاجله حتى يحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت ويكونا كالوارث فان
الوارث من ينتقل اليه شيء فيتمتع به وقيل الانسان انما يبلغ في الكمال والقرب من الله المتعال
حد ايتصرف بجميعه وبعضه في هذا العالم بعدما ارتحل منه وانخرط في الملا الاعلى كما اخبر
الائمة عليهم السلام عن انفسهم بذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب ذلك الكمال وهذه
الكلمة مروية عن النبي صلى الله عليه وآله حيث قال متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني
وفي رواية واجعله والضمير عائد الى كل واحد منهما او الى التمتع **اشكال هندسي**
قد برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة و
الخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة
من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام الزاوية
الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطرها عمود على الخط
المماس كما برهن عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز ادنى حركة
مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة اعظم من قائمة من
غير ان يصير مثل القائمة لان اي قدر تحرك يلزم منه ان ينضاف الى الزاوية التي هي اعظم الحواد
زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التي كانت تمام
الزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير بالحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة
مثلا زاوية ا ب د الحادثة من محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين فيكون زاوية ب ج الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم الزوايا
الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب د من قائمة نظرا الى ان ا ب ج قائمة فاذا تحرك قطر
ب ج من جانب د المركز مع ثبات نقطة ب التماس اقل حركة تصور كان يصير ب ح د مثلا

لزم ان يصير زاوية ح ب ر اعظم من زاوية ا ب ح القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان زاوية
ح ب ر لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية ا ب د
فاذا كانت زاوية ا ب ح قائمة يكون د ب ر اعظم من قائمة فيلزم
الطفرة وهو باطل وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدواني
في انموذجه وقال هو مما لم يصل البنان احد من الفضلاء انحله
ثم اجاب عنه بانه قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات لا انها كمية
بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه
الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه يعني ان السطح الاصغر الذي هو معروض زاوية
د ب ح التي هي اعظم الحواد لا يصير اعظم من السطح الكبير الذي هو معروض زاوية ا ب ح
القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح د ب ح الاصغر من سطح ا ب ح مثل سطح د ب ر الاعظم
من ا ب ح الا بعد ان يصير مثل ا ب ح واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد في
هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسايط مثلا لا يوجد الصفرة في
الحركة الفستقية الى السواد او البياض وفي الطعوم الحرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة
والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان
يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية
فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع
الحركات الكيفية ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو
السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي
في التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين وانما يتصف الهيئة العارضة للسطح المحاط بخطين
ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعيته بعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده العرضي دون
الطولي كما قررناه وجهه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره ان
سطح د ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروض للقائمة ومع ذلك لا يعرض

له الزاوية القائمة وهذا لا يحصل له او بعد صيرورته سطح محاط بخطين مثل سطح آخر محاط بخطين
ايضا لا معنى لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون الآخر **فان قيل** ان الزاوية
اذا كانت من الكيفيات اى كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فنقول** الهيئة التي
يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة
التي بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة
لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه
لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد
بدون ان يصل الى لون التبن في طريق حركته كالفستقية مثلا **قلنا** اما اولا فانا لو سلمنا ان
الزاوية من مقولة الكيف فاى باعث الحكم بان الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين
الخط المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة او المنفرجة يوجد بينهما
واى دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دون دلالة محض التحكم واما ثانيا فعلى فرض
كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
بالصغر والعظم والضيق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور مطلقا
اذ ننقل الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول ان معروض الحادة اصغر من معروض
القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان
يصير معروض الحادة ايضا معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين
من دون ان يصير ذراعا ونصفا فيلزم الطفرة وبتقرير آخر نقول لا ريب في ان سطح الزاوية
التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه جزؤه وله
زيادة ايضا في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو فرض
بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
بين العمود المفروض اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي

بينهما

بين هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين
المحيط وهذا القطر لكونه جزئه ايضا بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي
بين المحيط والقطر المتحرك الغير كلا هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان
يصير ما هو اعظم منه وجزء لهذا الكل اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية
القائمة فيلزم الطفرة **فان قيل** ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض
القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح
بشرط عدم تعيين احد بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد
لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعيين بعديه لانهما عبارتان
المساحة وهي انما يكون بعد تعيين البعدين **قلنا** تعيين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه ويمكن
المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط
والقطر باعتبار بعده المعين المتحدد بالضلعين اعني بعده العرضي اضيق من معروض الزاوية
التي بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير او يتسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا
من دون ان يصير مثله في البين **فان قيل** عدم تعيين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية
يوجب عدم تعيين بعده الآخر ايضا وبيانه ان سطح الزاوية لما لم يكن له تعين في جهة الطول بل كلما
تحقق سطح ما في هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه
في هذه الجهة فلا يمكن ان يتعين عرض الزاوية العلانية اعني انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا لان ما عين
من الانفراج يمكن ان يتعين تحته او فوقه قدر انقص او ازيد منه لان سطحها الخ يمكن ان يتحقق تحته
او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقايسة بين
الزاوية بين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الانفراج في الزاوية في جميع المواضع بقدر
واحد لا مكن ان يتعين عرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معينا وليس فليس **قلنا** هذا تشكيك
في مقابلة الضرورة فانا نعلم بديهة ان للسطح الذي هو معروض الزاوية نوع تعين باعتبار
وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فاذا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا

الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفراج بين ضلعي احديهما اوسع من الانفراج بين ضلعي الاخرى
يحكم بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا على انه لو
لم يمكن المقايسة باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انا نعلم
بالضرورة وبتصريح الكل ان المنفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم
ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والتي يحصل بين المحيط والقطر
بعد فرض حركته اوسع من التي يليها قبلها والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان
المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقايسة بين سطحيهما على
الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك وما ذكروه من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى ليس
معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احديهما على احد ضلعي الاخرى فاما ان ينطبق
الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارجا من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول
هما متساويتان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان المقايسة هذا
انما تصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين و
الاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما والاخر منحنيا كما فيما نحن فيه فلا
يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وينحصر في الاخريين فيكون
احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق وبتقرير اخر نقول معنى المقايسة بينهما
انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فخ اما ان يساحتا المثلثين اللذين يحصلان
فيهما او مقدار الخطين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول
الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا
لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمتين الخطين وغير خفي ان ارجاع المقايسة بين
الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة بين المثلثين او بين
ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة ايضا انما يصح اذا صحت المقايسة بين الزاويتين
باعتبار البعد العرضي اذ ما لم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى

واذا صحت المقايسة باعتبار البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد ظهر مما ذكر ان الضرورة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها فصار الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثلا وهذا هو الطفرة **فان قيل** ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فضرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان يصير مثل الكل مما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالا وان جعلت بمعنى السطح فان اخذته مطلقا فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان اخذته معينا فلا يصير مقدار معين فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر واقصر من كل وجه منه اعظم واطول كلا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلا **قلنا** جميع ذلك تشكيك في مقابل الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذ من المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزئية ويلزم المحذور المذكور على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر شبرا مثلا ووصلنا بينه وبين المركز لحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا فلا بد ان ينتهي بالاخرة الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحه او خطا وح يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقدار الداخل مساويا للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة وهو على ما ذكره محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المماس والمحيط بعد التعين وهو ايضا ممتنع لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التعين وقد برهن انه لا زاوية

بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية **فان قيل** كون مساوي القائمة قائمة على الاطلاق
غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي يقلدها القائمة بعدما كان ضلعها
مساويين لضلعي القائمة قائمة ونحن نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين
المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم من ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي
فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء عن المنحني وبعد
زوالهما لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة سلمنا
امكان المساواة على ما قيل بناء على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عند ما يصير السطح الذي
بين المحيط والخط مساويا للسطح الذي بين الخط المماس والقطر العظيم يكون الضلعان من
الزاويتين متساويين او لعلهما يكونان متفاوتين **قلنا** هذا ايضا تشكيك في مقابلة
الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه وجعلوها
من المسلمات التي لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوي
الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكر لمنع الاطلاق في
كون مثل القائمة قائمة يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على
الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذا كانت مثل
الحادة او المنفرجة التي كانت ايضا بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احديهما بين
مستقيمين والاخرى بين مستقيم ومنحني فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا
خلاف ما صرحوا به واتفقوا عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المماس
والمحيط مركبة من زاويتين احديهما الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي اصغر من الحواد
المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر التي هي اعظم من الحواد على ما برهن عليه في الاصول
ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى بان نفرض عنده محيط دائرة متساوية
للدائرة التي هذا القطر قطرها بحيث يكون القطر مماسا له من الخارج عمودا على قطرها وعند انضمام
هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الدائرتين لان هذه الزاوية التي

بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد وهي الزاوية التي فرضناها
اخرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة وعلى هذا يظهر الفساد
من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن ان يكون في طرف
حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية
التي هي اصغر الحواد في الطرف لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية
بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي
بسيطة لا تركيب فيها من الهيئتين انكار للضرورة اذ البديهة شاهدة بانه يمكن تقسيم سطحها و
تتحقق هاتان الزاويتان ويحصل تانك الهيئتان ولا ريب في انه اذا تحققت هاتان الزاويتان و
الهيئتان تحققت القائمة ومنع ذلك والقول بانه حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الوضع
الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر يحصل القائمة اما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا
الوضع ليس بين المحيطين مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكر ان محصل ما وجه به كلام المحقق ان الزاوية
القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد
عرفت ان هذا مجرد دعوى المخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكر لبيان هذا
الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يتحقق شيء منهما بين المستقيم والمنحني وفساده
اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجوها اخر تدفع هذا التوجيه هذا كله مع ان هذا التوجيه
لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما معروضا للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضا
لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضى به وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب
المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لاطناب بعض الاعلام الكلام في تصحيح جواب المحقق
ببعض الوجوه المذكورة وزعمه ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم
تحقيق مرامه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق ورده بان الكيفية
المختصة بالكميات تتصف بالمساواة والمفاوتة بحسب اتصاف الكميات التي هي محالها نعم لا يكون
ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم والصغر واتحادها يستلزم اختلاف كميات هي معروضاتها او تساويها

وبالعكس

وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبا اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح الناقص عن الاخر
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساواة كما استبقته فكذلك الكيفية المختصة به الموصوفة
بالمساواة والمقاومة بالعرض والتبعية لا تزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى
مساواتها والكمية والكيفية المتكممة بالعرض وسبيلهما في ذلك واحد ثم البين السطح المتوسط
بين السطحين المعروضين لشيء من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ
السطح في الدائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعري عن احاطة الخطين الغير المفارقين اياه ولا يكاد
يتوهم ذو غريزة العقل اصلا فلا يعري عنها البتة فيلزم ان يعرض الهيئة التي هي القائمة قطعا
وهو ممتنع هناك فالذهاب الى الكيفية لا يجدي اصلا على ان الرياضيين جعلوا الزاوية من
مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة
في مسلك الانتقال من البياض الى السواد فاذا لذلك الانتقال مسالك شتى وفي كل منهما
متوسطات وفي السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسط
بين الحادة والمنفرجة وما ذكره من الايرادات قد تقدم في تضاعيف كلامنا ولا ريب في وروده وما
قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح
القائمة يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه
بحيث لا يحتاج الى بيان ثم تعد ابطاله لكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور اعني لزوم
الطفرة بما محصله بعد التهذيب والتوضيح ان الطفرة انما هي ترك حد من حدود ما فيه الحركة ونيل
حد اخر منها بالحركة التدريجية من دون بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ابعد تدريجا
من غير ان ينضم اليه اولا ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدارا
ونال مقدارا اخر اعظم الا على سبيل التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك عن بعد البلوغ الى ما هو
اقل منه فانه انما يرجع الى انعدام فرد من المقدار وحدوث فرد اخر عظيم من كتم العدم ابتداء وهو
لا يوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ما هو اصغر منه وبالجملة يجوز ان يكون لشيء مقدار ما مثلا
كذراع ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث مكانه فيه ذراعان دفعة وايضا يجوز ان يكون

له مقدار كذراع ابتداء فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل ان تعرض من آنات الحركة
تعرض له فرد من المقدار من الذراعين مضاعفاً ولا يعرض له اصلاً الافراد التي بين الذراع الى
الذراعين كما فيما نحن فيه اذ الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرعت في الحركة و
انعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض له مقدار من مقادير المنفرجة ولا
يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلاً نعم اذا كان الشيء متحركاً في الكم فلا يجوز ان
يتحرك مثلاً من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير
التي تعرض بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة
يكون له في آن ولا يخفى ان هذا الجواب ايضاً في غاية الفساد **اما اولاً** فلان الظاهر من طريقة
الحكماء انه لا يمكن ان ينعدم فرد صغير من المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان مذهبهم ان
حدوث المقادير والكيفيات والاوضاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة
هذا من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد
المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص ومع تجردها عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها
وضع خاص يكون مقداراً للوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحاً
بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معداً ومرجحاً للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم
مقدار صغير كالذراع مثلاً عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراعين فما فوقه
فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص فانعدم منه ذلك الاين
الخاص وحصل له دفعة اين آخر في مكان آخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة
التي بينهما اصلاً او كان في بلدة معينة مثلاً فصار متحركاً وحصل له بمجرد الحركة الاين الذي في
اجزاء بلدة اخرى ولا يحصل له اين فيما بين البلدتين اصلاً **واما ثانياً** فلان تجويز ذلك
المعنى في الصورتين ثم لا يجوز في الحركة الاينية والفرق تحكم وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم
مقدار ذراع مثلاً وانعدم عنه بسبب شروع في الحركة وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض
له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين فنقول

الجسم

الجسم اذا فرض انه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذي
فرضنا انه كان له مقدار ذراع واذ لجاز ان يكون ذلك بعد وقوعه في الحركة انعدام عند
ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايضا
بعد تجاوزه عن هذا الحد وشروعه في العدد الباقي من الحركة يعرض له الافراد التي فوق الذراعين
لا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهر انه لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة
السابقة الحركة او السكون او يكون الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة
ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبديهة **واما**
ثالثا فلانا سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث المقدار العظيم دفعة او في نفس
الزمان على النحو الذي شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالين وبين الحركة لكن نقول هذا المقدار
العظيم لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذي في البين اولا فان لم يكن مشتملا فهو ايضا يصير
الطفرة في الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه صار
اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذي في البين ايضا مثلا اذا كان ذراع وحدث دفعة
مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلا ولا فرق بين الدفعة
والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذي في الوسط سابقا وفي صورة
الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضروري في الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن
مشتملا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان مشتملا فاين هذه القائمة الكائنة في
الوسط فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا في ايراده
على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعري عن احاطة الخطين وقد
ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المحيط والقطر يزول بعد
مجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او بعد تحركه
ويحصل على التدريج في الزمان لا دفعة في ان افراد المنفرجة من دون ان يحصل قائمة ايضا
وانت تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول ايضا اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة

يستلزم

يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة فهذا الجواب يشبه مخالف لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا

وهو ظاهر فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو في

الضعف والفساد مثلهما وهو ان الطفرة في الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام

الاول الطفرة في الحركة الاينية والثاني الطفرة في الحركة الكمية والثالث في الحركة الوضعية

والرابع في الحركة الكيفية وظاهر ان الطفرة في الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية

هنا غير متصورة اصلا فاما المغالط المدعي للزوم الطفرة ان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الاينية

فجوابه انه لا ريب في انه لم يتحقق طفرة اينية في حركات نقاط القطر اذ كل نقطة لم يتحرك الا حركة

اينية لان الزاوية ليست من النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية في جميع الخط اعني القطر

لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد في طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل يوجد

في طريق قوس حدبتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدبة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها

في طريق الحركة القطر المستقيم كما ان الصفرة لا تقع في طريق الحركة من الفستقية الى السواد وان

اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكمم متحرك في الكم اذ الزاوية نفس

الكم فتزايدها تزايد في نفس الكم لا تزايد المتكمم في الكم وحركته فيه ثم لو سلم وجود متحرك

متكمم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك

يتبدل في كل آن فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض ذلك بحركة النمو والذبول لان بعضهم

لم يدخل اصل النمو والذبول في الحركة لاشتراط بقاء الشخص والذات في الحركة وهنا لم يبق

شخص وذات فلا يتحقق حركة وايضا عند الائمة من الحكماء ينحصر الحركة الكمية في التخلخل و

التكاثف والنمو والذبول وتبدل الزاوية لا يدخل في شيء منهما وبالجملة انما يكون الطفرة

في الحركة اذا وجد متحرك واحد شخصي يتصف في كل آن بفرد من افراد مقولة الكم وهنا ثلاثة حركة

متحركات غير متناهية يوجد في كل آن فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة في الحركة الكمية وان اراد

انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه كما ترى انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل

يحدث في كل آن من حركة القطر سطح غير موجود سابقا ولاحقا فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا

الزاوية

يلزم طفرة فيهما ووجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان الآن الذي يكون الزاوية بينه وبين قوس
المحيط بعد القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة
وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل بدون الجزء ممتنع
فيجب ان يمر القطر عليها لا محالة وان تمسك بان القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة
الكيف فيرجع الى جواب المحقق ولا يكون شيئا على حدة فيرد عليه ما اورد عليه وايضا ما ذكره من انه
لا يوجد شخص معين متحرك في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بعد
نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطعة وبمنزلة القطر للدائرة لاحد سطحيه
ثابت والاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجري الشبهة فيه واذا ظهر
ضعف هذه الاجوبة الثلثة وفسادها فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال ان مرادهم
مما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين
ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحس بها لا من كل حادة
مستقيمة الخطين في الواقع وان لم يحس بها فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا
غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن
محسوسة في الخارج وعلى هذا فزاوية م ب ح التي هي اعظم الحواد بعد تحرك قطر ب ح من جانب
المركز فيصير مثل القائمة اولا ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال
بين خطي م ح ب د المستقيمين محسوسا خارجيا وبعد هذه الصيرورة يتحقق في الخارج زاوية
حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد
بانضمامها اعظم من القائمة ووصولها الى القائمة بعد تحرك القطر قليلا يتحقق الانفصال في التوهم
ويتحقق زاوية واضحة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها او
انه يتحقق الانفصال في الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة من خطين مستقيمين والحاصل
ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل
الكل بالقوة في اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حد يمكن التميز بالفعل فيهما

نحن فيه اذا تبدل السطوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه زاوية مستقيمة الخطين
من الزوايا مساوية للزاوية الموهومة فقبل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للزاوية الحادثة
من المحيط الدائرة والخط المماس فيمكن ان يفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية
مساوية للزاوية المذكورة فاذا انضافت الى الزاوية الحادثة من مقعر الدائرة وقطرها حصلت زاوية قائمة
وبهذا الجواب يندفع شبهة اخرى في هذا المقام وهي ان الخط العمود الخارج من الدائرة يقع بادنى
حركة في داخل الدائرة ولا ريب في ان هذا الخط المماس كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون بينه
وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة اذ لا يمكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط بازيد من نقطة
فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلا عن المحيط والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذي لا
يتجزى لاستحالته فيكون ذا مقدار بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ففي اثناء
ذلك الزمان لا بد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع اثبات نقطة مماسة في اثناء
تلك المسافة التي هي خارج الدائرة فيلزم ان يتحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة وهو خلاف ما
حكم به البرهان فيلزم الطفرة والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة من دون ان يقطعها حتى
يكون في اثناء زمان قطعها في اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضى البرهان من كون الزاوية
المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء على الجواب الذي ذكرناه ان مرادهم مما ذكروه واثبتوه
من ان هذه الزاوية احد الحواد كما مر انها احد من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحيث
يحس بها وما ذكر في الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة انما هو بالقوة لا
بالفعل فلا يكون منافيا ومناقضا لما ذكروه وبينوه ومن غفل عن هذا الجواب اجاب باحد من الوجوه
الثلثة المزيفة قد تكلف في دفع هذه الشبهة ايضا بتكلفات وتمحلات لا يقبلها الذهن المستقيم

معما

معما باسم غياث تصحيف قطر دائره کردد قرینه او هم چون تو زیبا به مصحف چون آکنده قران
مراد از دائره درینجا لفظ دائره است که دو بیت و بیت باشد و چون نسبت قطر بدایره مصطلح
نسبت
دو میان قوم ثلثی است یعنی قطر ثلث دائره است و از این جهت چون دایره را به صد و شصت قسمت
کرده اند و هر قسمی را جزو و درجه نام نهاده اند لهذا قطر او را صد و بیست جزو گرفته پس هر گاه از بیت

در میان قطر و دائره ملفوظ اخذ شود چون لفظ دائره دویست و ده است ثلث آن هفتاد است
که عین مهمله باشد و تصحیف آن غین معجمه است و مراد از اوج عدد آنست که ده باشد که یا است و
مراد از نور رقم آنست که الف باشد و مراد از جوز ا رقم آنست که ب است و مصحف آن ثاء مثلثه است
پس چون لفظ عین ا ب ا و الف و ثاء مثلثه جمع شود غیاث میشود **فی بعض الاخبار**

حدیث

لیس الذکر من مراسم اللسان ولا من مراسم القلب بل هو اول فی الذکر و ثان فی الذاکر الظاهر
ان المراد من هذا الحدیث ان الذکر التام الحقیقی لیس من وظایف اللسان فقط ولا من وظایف القلب
کذلک بل لا بد ان یدخل اولا فی الذکر بضم الذال ای القلب و الخواطر ثم فی الذاکر اعنی اللسان
والمحصل ان الذکر اللسانی فقط من دون تذکر القلب و کذا القلبی فقط من غیر تحرک اللسان لیس
ذکرا کاملا یترتب علیه الفائدة المطلوبة من الذکر بل الذکر الحقیقی الذی یترتب علیه الفوائد الباطنة
والظاهرة هو ان یکون بالقلب و اللسان معا **روی عن علی علیه السلم** انه قال انا اصغر

حدیث

من ربی بسنتین الظاهر انه علیه السلم اراد من سنتین مرتبتین والمراد من الرب اما ربه الحقیقی و هو الله
سبحانه او ربه المجازی اعنی مربیه و هو النبی صلی الله علیه و اله فالمراد علی الاول ان جمیع مراتب
کمالات الوجود المطلق حاصلة لی سوی مرتبتین هما مرتبة الالوهیة و وجوب الوجود و مرتبة
النبوة فانا منحط عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتین هما مرتبة کمال النبوة و مرتبة کمال الالوهیة فلو
فرض تحققهما فیّ مع استحالته لوصلت الی مرتبة الله سبحانه و علی الثانی انی ادنی من النبی صلی الله
علیه و اله بمرتبتین هما مرتبة النبوة و مرتبة التربیة والتعلیم والحاصل انه ع اثبت لنفسه المقدسة
مرتبة الولایة المطلقة التی هی جامعة لجمیع مراتب الکمالات سوی مرتبة النبوة و مرتبة الالوهیة
و وجوب الوجود ولا ریب انه ع کان جامعا لکل مرتبة وجودیة و کمالیة سوی هاتین المرتبتین

من دعاء عرفة بیان الفقرة علی الجریرة

فی دعاء عرفة من الصحیفة الکاملة تغمدنی فیما اطلعت علیه منی بما یتغمد به القادر
علی البطش لولا حلمه والاخذ علی الجریرة لولا اناته **اعلم** ان کلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود
الشرط فان دخلت علی شرط محقق الوقوع افاد انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط و لو دخلت علی
شرط مشکوک فیه لا قطع بوجوده افادت انتفاء الجزاء علی تقدیر وجود الشرط و عدمه علی تقدیر

عدمه

اشكال حكمي

عدمه فقولنا زيد يقدر على الضرب لولا حلمه لو كان حلمه مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدر على الضرب
لو لم يكن حليما ومفهومه انه لا يقدر على الضرب لو كان حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب واذ
علمت ذلك نقول قوله عم لولا حلمه ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى تعمدني
بعفو يتعمد به من يقدر على البطش لو لم يكن حليما ولا يقدر على البطش لو كان حليما بمعنى
ان حلمه يمنعه عن البطش بحيث كانه لا يقدر عليه فانت لكونك حليما فليكن تعمدك تعمد من لم يقدر
على البطش فمراده عم طلب العفو المطلق وهذا لا يدل على عدم قدرته على البطش لكونه حليما ان
المراد ان عملك ينبغي ان يكون مثل عمل من لا يقدر على البطش مع الحلم لا انك ايضا مع الحلم لا تقدر
على البطش وبما ذكر ان الشرط هنا من قبيل الثاني اعني غير محقق الوقوع وان كان متعلقا بعفو اله
يتعمد به كان المعنى تعمدني بالعفو الذي يتعمد به القادر على البطش لو لم يكن حليما بان لا
يكون باعثه على العفو حلمه بل وفور لطفه بالمعفو عنه او عدم اعتنائه به لشدة حقارته وهوانه
وعدم اهليته للالتفات اليه بالتعذيب وحاصله ان عفوك عني ينبغي ان يكون مثل عفو من يقدر
على البطش ولا يكون حليما ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به
لا مثل عفو من يعفو بحلمه لان ذنوبي تجاوزت عن حد الحلم الا لان رحمتك اوسع من ان تريد
الانتقام مني فيمنعك عنه حلمك الهي انا اذل واحقر من ان تلتفت الي بالانتقام فيمنعك عنه حلمك

اشكال حكمي وهو ان الحكماء متفقون على امتناع الخلاء لذاته ومع ذلك صرحوا
بان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي هو علة للفلك المحوي ومتقدم عليه ولا ريب في ان ما مع المتقدم
متقدم فيلزم من تقدم الحاوي عليه وجود الخلاء والجواب ان ما مع المتقدم بالزمان متقدم واما
مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم
اي تقدم العقل على الفلك المحوي الا بالعلية والذات فالافلاك بل الاجسام كلها بما هي اجسام
متكافئة الوجود بلا تقدم وتاخر بينها بالذات فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدم
الذاتي ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدر عن كل عقل فلك [illegible]
على النحو المشهور بين القوم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل سابق تقدم ذاتي على العقل

المتاخر عنه وللجميع تقدم ذاتی على الاجسام التی كلها فی مرتبة واحدة من دون تقدم وتاخر
بينها فالمراد بكون الفلك الحاوی مع العقل الذی هو علة المحوی هو ان كليهما صادران عن
عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدورهما فی مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدم بالذات على صدور
الفلك الحاوی ثم النظر الدقيق يقتضی عدم التفاوت بين تقدم ذاتی واحد وتقدمات ذاتية
كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل الثانی فی ان
ملاك التقدم هو الذات وفی انحصار التقدم فی التقدم فی مرتبة الذات من دون فرق فيهما

حديث

بالزيادة والنقصان فی التقدم فی الخارج والزمان **فی الكافی** باسناده عن مولانا الصادق ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا شغار فی الاسلام والشغار ان
يزوج الرجل ابنته او اخته ويتزوج هو ابنة المتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج
هذا هذا هذا **اعلم** ان الجلب والجنب محركتين يكونان فی شيئين احدهما فی
الزكوة وهو ان لا يأتی المصدق القوم فی مياههم لاخذ الصدقات بل يأمرهم بجلب نعمهم اليه او
بجنبها ای احضارها والثانی فی السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فيزجره ويجلب عليه ويصيح
حثا له على الجری يقال اجلب عليه اذا صاح به واستحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذی يسابق
عليه فاذا فتر المركوب تحول الى المجنوب يقال جنبت الدابة اذا قدتها الى جنبك وقيل الجنب فی
الزكوة هو ان يجنب رب المال بماله ای يبعده عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد فی

معما

اتباعه وطلبه **معما باسم يونس** ارانی فالق الاصباح شمسا بر انس البرايا حين لا اما
مراد بشمس يوح است كه مرادف انست و لفظ باذ ربه بمعنی مع است يعنی يوح كه با او انس باشد
در جنيكه جای يوح والف انس لا شود يعنی معدوم شود وچون جا از يوح انس زايل شود يونس

حديث

ميشود **روى الشيخ** ره فی يب باسناده عن ابن محبوب وهو باسناده عن عمر بن يزيد
قال قال ابو عبد الله اذا خفت الشهرة فی التكاة فقد يجزيك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع
وتدمی باطراف اصابعك من كفك اليمنى فتضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك **بيان**
المراد من التكاة هی الضجعة على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر ذاكرا لله

وهي عند نا من السّنن الوكيدة لقوله سبحانه الّذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم وانّما
يستحبّ النوم بين صلوة الليل والفجر ولمّا كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام
الى انّك اذا كنت في تقيّة وخفت ان تشتهر بالتشيّع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع
اطراف اصابعك من كفّك اليمنى على الارض هكذا والمستتر في قول الراوي واومى يعود الى ابي عبد الله
والمراد بابي جعفر ابن محبوب يعني انّه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب التهذيب
ويحتمل كونه من كلام الحسين بن عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التهذيب وبين ابن محبوب

بيان آية

كاحمد بن يحيى العطّار او غيره قال الله سبحانه في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم
كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم
ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه انّ فائدة هذا الواو تاكيد
لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على انّ اتّصافه بها امر ثابت مستقرّ فانّ هذه الواو تدخل
على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الجملة الواقعة حالاً عن المعرفة نحو جائني رجل
ومعه آخر وجائني زيد ومعه غلام هذه الواو يؤذن بانّ قول الذين قالوا سبعة وثامنهم
كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب ولذا قدّم قوله رجماً بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر
بعدها رجماً بالغيب اي رمياً بالخبر الخفي واتياناً به نحو ويقذفون بالغيب اي يأتون به او وضع
الرجم موضع الظنّ وبالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبّه

ايضاً

اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس قال الله سبحانه في سورة آل عمران
لقد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي
العين الفئتان اصحاب الرسول صلّى الله عليه وآله ومشركوا مكّة يوم بدر وقوله تعالى يرونهم
اي يرى المشركون المسلمين مثلي المشركين او مثلي المسلمين فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى
في سورة الانفال ويقلّلكم في اعينهم فانّ القصّة واحدة مع انّ الآية الاولى تفيد انّ الله
سبحانه ارى المسلمين في اعين المشركين اكثر ممّا كانوا عليه في الواقع والثانية تدلّ على انّه تعالى
اراهم اقلّ ممّا كانوا عليه في الواقع قلنا انّهم قلّلوا اوّلاً في اعينهم حتّى اجترؤا عليهم فلمّا التحم

شعر عربی

حکایت مشتمل بر علمی و صنعتی

القتال کثروا فی اعینهم حتی غلبوا فکان التقلیل والتکثیر فی حالتین مختلفتین شعر عربی
مالی اری جلبا سوقا ولست اری   سوقا ومالی اری سوقا ولا جلب هذا
الشعر مما عد حله من المشکلات والظاهر ان الجلب فی الموضعین بالجیم لا بالخاء بمعنی المجلوب
وسوقا الاول بفتح السین مصدر فعل محذوف وسوقا الثانی والثالث بضم السین بمعنی المعروف
ای الرواج والمعنی مالی اری المجلوب یساق سوقا ولا اری رواجا له ومالی اری الرواج ولا یوجد
مجلوب والغرض انه قد یری العلم من العلماء ولا یری طالبه بل یکون کاسدا وقد یوجد طالب
العلم ولا یوجد علم مجلوب ای لا یوجد العلما شمس الدین شهرزوری در تاریخ
الحکما وغیر او نیز نقل کرده اند که در زمان افلاطون وبائی پیدا شد مردم اهل بجی بود بشکل
مکعب وحی رسید بیکی از انبیاء آن عصر که تضعیف آن مذبح کنند تا وبا رفع شود ایشان در
پهلوی آن مذبح مثل آن بساختند وباز زیاده شد صورت بان نبی عرض کردند وحی آمد که ایشان
مثل ان مذبح در پهلوی مذبح ساخته اند واین نه تضعیف مکعب است پس استعانت از
افلاطون کردند گفت چون شما از تعریف هندسه بود حقتعالی شما را باین صورت تنبیه نمود
وگفته هر گاه استخراج در میان خطین بر نسبت واحده توانند کرد مقصود حاصل شود و
مخفی نماند که تضعیف مکعب آن نیست که مثل از ابر طول یا بر عرض یا بر عمق آن علاوه
کنند زیرا که در این صورت بعد از ضم مکعب نخواهد بود بلکه تضعیف آن عبارتست از انکه
مثل از ابر سبیل توزیع ومساوات علاوه کنند باینکه هر یک از ابعاد مکعب ثانی تقدر از مثل
از ابر سبیل توزیع ومساوات بطریق انطباق بیفزایند بحیثیتی که بعد از انضمام مجموع مثل
بومکعبیت باقی باشد واین معنی محقق نمیشود مگر باینکه تحصیل خطی بشود که هر گاه مکعب ثانی
بران بنا شود آن مکعب ضعف مکعب اول باشد واین خط عبارتست از خط اول از دو خطی که استخراج
شده باشد میان دو خط بر نسبت واحده یعنی نسبت اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث
وثالث برابع باشد که این دو خط در نسبت در وسط دو خط اول ورابع باشد مثلا هر گاه خط
اول را دو ذرع فرض کنیم وخط دوم را چهار ذرع وخط سیم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده

ذرع

ه بسیم است یعنی ه دوم

ذرع شکلی بخواهد بود که نسبت خط اول یعنی ج بخط دوم یعنی ع چون نسبت دوم یعنی ع
چون نسبت سیم است یعنی ه بچهارم یعنی و اگر هریک از نسبتها نسبت ضعفی است ع و آ
بر نسبت واحده اند در میان ج و ع او در نسبت در وسط ج و ع اند زیرا که معنی بر یک نسبت
بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خط
دیگر آنستکه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم و سیم بچهارم باشد همچنانکه معنی بودن
یک خط در میان دو خط بر یک نسبت و معنی وسط در نسبت بودن یکخط در میان دو خط
آنستکه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم باشد و بالجمله هرگاه دو خط بوصف مذکور
استخراج شود و چهار خط حاصل شود که نسبت اول بدوم و چون نسبت دوم بسیم و چون
سیم بچهارم باشد و خط بقدر طول مذبح موجود باشد و خط چهارم ضعف آن باشد مکعبی
که بر خط دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف مذبح موجود
خواهد بود که بعرض مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت
اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث و نسبت ثالث برابع است باید بنا بر صدر مقاله خامسه
اصول نسبت اول برابع چون نسبت اول بدوم باشد مثلثة بالتکریر یعنی هرگاه نسبت اول بدوم
سه مرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت اول بچهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور
هرگاه نسبت ج به ع که ضعف است سه مرتبه مکرر شود دو یکو نیم نصف نصف ضعف نسبت ثمن
حاصل میشود که نسبت ج به آ است و نظر بشکل لو از مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی
بمکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما بنظیر آن ضلع از دیگری مثلثة بالتکریر و نسبت
خط اول بثانی مثلثة بالتکریر همان نسبت اول است برابع و نظر بشکل مذکور باید همین نسبت
متحقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که بر خط اول
عمل شده یعنی مذبح بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارت
از نسبت دو خط اول مثلثة بالتکریر پس چونکه مفروض آنستکه خط رابع ضعف خط اول است
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد

که توقف حل بر خط وسط بجهت آنست که چون نسبت خط اول با این خط وسط که خط دوم است مثلثة
بالتکریر مساوی نسبت با نسبت خط اول و چهارم که مساوی نسبت با نسبت مکعب خط اول با مکعب
خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع
بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد
همچنانکه مفروض است باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط
باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هرگاه آن نسبت را
مثلثة بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هرگاه نسبت اول را بدوم مثلثة بالتکریر
بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت دوم باول را مثلثة بالتکریر بگیریم ضعف شود
یا مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که از
ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول دو ذرع و دوم ۴ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل
ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد این مثال
بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو خط در میان دو خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول
بدوم مثلثة بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود و مثال آن در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد
یا متعذر است یا منجر میشود بکسور چندی که استخراج آن در نهایت صعوبت است و چون این
مقدمات معلوم شد میگوییم که از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد براهین
هندسی طرق متعدده است و من جمله طریقیست که بعض افاضل ایراد نموده و بیان آن بر سبیل
توضیح اینکه خط آب را اطول مدبج فرض میکنیم و خط آج را اضعف آب فرض میکنیم بنحوی که
زاویه باج قائمه باشد پس تتمیم سطح ب ج د را میکنیم بنحوی که متوازی الاضلاع باشد
بشکل   از مقاله اول اصول و قطر آد را وصل میکنیم و آنرا بر نقطه ط تنصیف میکنیم و لخطوط
میکنیم دو خط دج دب را باستقامت الی غیر النهایة پس کناره مسطره بر نقطه ط نهیم و آنرا
تحریک کنیم بجانب خطین مخرجین بنحوی که ملاقات کند خط دب را ~~بر نقطه م و خط~~ دج را
بر نقطه ح و خطین طح طم مساوی شوند و حاصل شود در طرف دج زیادتی جح و در طرف

دب زیادتی ت ه و هرچند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بنا چنین میکنند و برهان
هندسی نیز میتوان تابیش نمود پس میکوئیم اب ت ه رح ح ا چهار خط متوالی اند بر نسبت
واحد یعنی نسبت ا ت به ت ه چون نسبت ت ه است بر رح و چون نسبت رح به ح ا
و دو خط ب ه رح دو خطی است که در میان خطین اب اح بر نسبت واحد اخراج نموده ایم
و برهان بر این آنکه قطر ت ح را وصل میکنیم و لا محاله بنقطه ط کذرد زیرا اگر بنقطه ط نگذرند
یا ما بین ط و ا یا ما بین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع آن نقطه ک خواهد بود و
بر حال لازم میاید بسبب آنکه زاویه ا قائمه است و جمیع خطوط سطح ا ت د ح متوازیند لهذا
بشکل لط از مقاله اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویه داخله حادثه از
وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود
پس بشکل عروس دو مثلث ا د ح مربع قطر ت ح مساوی دو مربع ت د ح د خواهد بود و
چونکه خط ح د مشترک است و خط ا ح مساوی خط ت د است بشکل لد از مقاله اول لهذا
دو قطر ا د ت ح متساوی خواهند بود پس هرگاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند بر نقطه
ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در ما بین ط و د است و میکوئیم در دو مثلث د ک ت
ا ک ح دو ضلع ت د ا ح متساویند و زاویه د ت ک مساوی زاویه ا ح ک و زاویه ح ا ک مساوی
زاویه ک د ت است بشکل لط از مقاله اکه هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویه
متبادله متساویند پس لازم میاید بشکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع د ک مساوی
ضلع ا ک باشد و این خلف است زیرا که لازم میاید که د ک که جزء د ط است مساوی ا ک باشد
که ا ط است با زیادتی و حال آنکه بفرض د ط و ا ط متساوی بودند و همچنین در صورتیکه نقطه
ک ما بین ط و ا واقع شود پس لا محاله دو قطر ت د ا ح بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد پس از
نقطه ط عمود ط ح بر خط ح د اخراج میکنیم و لا محاله آنرا تنصیف میکند بر ح ح ح د زیرا که
در دو مثلث ط ح ح ط د ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ح مساوی دو مربع ط ح ح ح و همچنین
مربع ط د مساوی دو مربع ط ح ح د خواهد بود و مربع ط ح مشترک است و ط ح مساوی ط د است

بجهت اینکه سه ضلع مثلث ب د ه مساوی سه ضلع مثلث ا د ه است پس لا محاله زاویهٔ ا د ه مساوی
زاویه ب د ه خواهد بود پس هر دو قوائم دو زاویه که ط ا د ط ه ب باشد مساوی خواهند بود
پس هر گاه ط ا د ط ا ه متساوی باشند باقی میماند مربع ح ه مثل مربع ح د پس خواهد ح د
منصف ب ح پس میکوئیم که سطح د ز که خط است با زیاده دو ز ح که زیاده است با مربع ح ح
که نصف خط است مثل مربع ح ز است که نصف است با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول
پس مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ز د ر ز ح با مربع ح د و یکمرتبه
بر روی مربع ح ر متساوی میسازیم پس سطح د ز د ر ز ح با مربعین ح ح ح ط یعنی با
مربع ح ط بشکل عروس مثل مربعین ح ز ح ط یعنی مربع ز ط است بشکل مذکور پس
عمود ط ح را بر خط د ب اخراج میکنیم و لا محاله از تنصیف خواهد کرد بنابر مذکور
و میکوئیم سطح د ه که خط است با زیاده در ه ب که زیاده است با مربع ح ب که نصف
خط است مثل مربع ح ه است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس
مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ه در
ه ب با مربع ح ب و یکمرتبه بر روی ح ه متساوی میسازیم
پس سطح د ه در ه ب با مربعین ح ب ح ط یعنی با مربع
ب ط بشکل عروس یعنی ح ط نظر بفرض
تساوی مثل مربعین ح ه ح ط
یعنی ط ه است بشکل مذکور
یعنی ز ط نظر
بفرض

تساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح د ر د ر ز ح مثل سطح د ه در ه ب است و با بدال
نسبت ثالثه بیه بتواز خامسه اصول بعلاوه یا از سادسه نسبت د ز به د ه مثل نسبت

ه ت به ز ح است و نسبت د ز به د ه مثل نسبت ا ب به ب ه است بشکل ع از مقالهٔ
پس نسبت ا ث به ث ه مثل نسبت ث ه به ز ح است و مثل نسبت ز ح به ح ا به ع و ا ه
مذکور و هو المطلوب و بعد از این همچنانکه در ابتدا اشاره بآن شد میگوییم که بصد
مقاله خامسه نسبت ا ت که خط اول است بر ح اکه رابع است چون نسبت ا ت اولست به
ب ه ثانی مثلثة بالتکریر و بیرون آ اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ا ت بمکعب موضوع
بر خط ت ه باز مثل نسبت ا ت است بر ز ه مثلثة بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیگر بعینها
مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض آنست که نسبت خطین نسبت تضعیف است
یعنی خط ا ت نصف ا ح و ا ح ضعف آنست پس باید مکعب ا ب نیز نصف مکعب ت ه و مکعب
ت ه ضعف آن باشد پس معلوم شد که توقف بر خط ت ه وسط بجهت آنست که چون نسبت
خط اول با این خط وسط مثلثة بالتکریر مساوی نسبت با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی
با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول بچهارم
دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد
پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف
مکعب موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب و چونکه مکعب آنستکه سطوح آن متساوی
باشند پس استخراج یک خط که طول مذبح فرض شده کافیست زیرا که هر یک از طول و عرض و
عمق مبنی بر این خط خواهد بود و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و
دوم باشد که هرگاه آن نسبت را مثلثة بالتکریر بکیرند نصف یا ضعف شود یعنی هرگاه نسبت
ا ت را بر ت ه مثلثة بکیرند نصف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت ت ه را بر ا ت بکیرند ضعف
شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود **فی بعض الاخبار الصادقة**
کل شیء فی القرآن او فصاحبه بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعلیه
کذا فالاول الخیار قوله فالاول الخیار ای الجبر والمروی بالاختیار ای هو المخیر الذی یلزم ان
یختار والثانی بدل اضطراری له **قال رسول الله** اعطیت سور الطول مکان التوریة

حاشیه

ایضاً بلغ مقابله

واعطیت

ولعطيت المئين مكان الانجيل واعطيت المثانى مكان الزبور وفضلت بالمفصل ثمان و
ستون سورة وهو مهيمن على ساير الكتب فالتورية لموسى والانجيل لعيسى والزبور لداود

اقول المراد بالسور الطول كصرد هى السبع الاول بعد الفاتحة على ان يعد الانفال و
البرائة واحدة كما صرح به جماعة او السابعة سورة يونس والمثانى هى السبع التى بعد هذه
السبع سميت بها لانها ثانيتها واحدها مثنى مثل معان ومعنى وقد يطلق المثانى على سور
القران كلها طوالها وقصارها واما المئون فهى من بنى اسرائيل الى سبع سور وسميت بها لان كلا
منها على نحو من مائة اية كذا فى بعض التفاسير وفى القاموس المثانى القران او ما ثنى منه مرة بعد
مرة او الحمد او البقرة الى البرائة ودون الطول ودون المائين وفوق المفصل او سورة الحج والنمل
والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم والروم ويس والفرقان والحجر والرعد والسبا
والملئكة وابرهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة والاحقاف والجاثية
والدخان والاحزاب **وقال** ابن الاثير فى نهايته فى ذكر الفاتحة هى السبع المثانى سميت
بذلك لانها تثنى فى كل صلوة وتعاد وقيل المثانى السور التى تقصر عن المائين وتزيد على
المفصل كان المائين جعلت مبادى والتى بعدها مثانى **اقول** ما ذكره اولا فى تفسير السبع
المثانى ووجه التسمية بعينه مروى عن الصادق عليه السلام الا ان القول الخبر اوثق بهذا الحديث بل
المستفاد منها ان المثانى ما عدا الثلث الاخر وكانه من الالفاظ المشتركة فلا تنافى **روى فى**
قرب الاسناد بسند صحيح عن البزنطى قال قلت للرضا عليه السلام ان رجلا سمعنى وانا اقول ان



مروان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر وعمر فقال
قد جعلهما فى موضع صدق **اقول** المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبر ان
البزنطى قال للرضا عم ان رجلا من العامة سمع عنى حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعنى
رسول الله صلى الله عليه واله عن سلطنة مروان الحمار او سئل عنه لان مروان من جملة بنى امية الذين
كانوا ينزون المنبر كالقردة ويصل اليه السلطنة ايضا لما كان عند النبى صلى علم منه ومن سلطنته
لانه لم يكن فى عداد احد ولما قلت هذا الكلام قال الرجل السامع عنى فى نفسه ان هذا عنى بصاحبى

القبر ابابكر وعمر فقال الرضا ع ان هذا الرجل قد جعل ابابكر وعمر في موضع عال ومكان
رفيع حيث خصصهما بانه لو سئلا عن هذه القضية لم يكن عندهما علم لاجل ان المراد انه ليس في
غرضه اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شئ مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل
قد جعلهما في غير موضعهما

فقرة دعا

في **بعض الادعية** الهي اكرمنا بهوان من شئت من خلقك
ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك **اقول** بيان معنى هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه
قد ورد في بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هيأ لكل عبد من عبيده مقاما في الجنة ومقاما في
النار فمن اساء وصار من اهل الشقاوة يعطى مقامه في الجنة غيره ممن صار مستعدا للكرامة ومن
دخل في حزب المتقين وصار من اهل السعادة يعطى مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة فاذا
عرفت ذلك فمعنى الدعا اكرمنا لاجل هوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من
صار من اهل الشقاوة ووجب ان تهينه وتعطي مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا
لاجل كرامة احد من اوليائك بان تريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل
الشقاوة في الجنة فتعطيه مقامنا فيها فتهيننا من جهة اكرامه ولا ريب انه ليس فيه طلب اهانة الغير
وجعله من اهل الشقاوة حتى يتوهم انه لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاوة
لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان تعطي مقام احد فاعطنا مقامه حتى تزيد في مقامنا في
الجنة

كلام فقهي

في **عبارات بعض المجتهدين** اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى على الانثى
وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى **اقول** وذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطيه
بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فلمقاربة الرجل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب
على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد منهما الغسل اما على الرجل فلاحتمال كون
الخنثى رجلا ومقاربة الرجل الرجل في القبل بدون الانزال لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال
كون الخنثى امراة ومقاربة الامراة للامراة لا يوجب الغسل فلما تأتى احتمال عدم وجود سبب الغسل
بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف الى ان يقطع بثبوته

حديث

روى
في العيون وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام

عن ابيه

عن ابيه جعفر بن محمد عليه السلام ان سليمان ع لما بلغ وادي النمل وقالت نملة يا ايها النمل
ادخلوا مساكنكم الخ وطلبه سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة له انت اكبر
ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود فقالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف
اسم ابيك داود قال سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بود فسمي
داود وانت سليمان ارجوان تلحق بابيك الحديث **اقول** الذي ذكرته النملة يحتمل وجوها
الاول وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك
فداواه بود الله تعالى ومحبته فلذا سمي داود اشتقاقا من الدواء بالود وانت لما ترتكب ترك
الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة لزيادة
اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلامها موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت
ذلك بان ما صدر منه لم يصر سببا لنقصه بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجوان
تلحق ابيك بابيك في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان داوا جرحه بود وهو اكثر
داسمك وانما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دعا له ارجوان تلحق انت ايضا بابيك في الكمال
والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل على سليم او ماخوذ منه والسليم قد
يستعمل في الجريح كاللديغ تفالا بصحته وسلامته وانت سليم من المداواة التي حصلت لابيك
بعد جرحه وجته لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحرف الزائد للدلالة على وجود الجرح فكما
ان الجرح زائد في البدن او النفس من اصل الخلقة كان في الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك وفيه معنى
لطيف وهو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المسمى ليست مما يزيد به الاسم والمسمى
كمالا بل قد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما يفهم مما عنون الصدوق ره الباب الذي اورد الخبر
فيه به حيث قال باب العلة التي من اجلها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعله
فهم الخبر على ان المعنى انك لما كنت سليمان اريد ان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما كان ابوك
داود داوا جرحه بالود وصار كاملا بذلك اراد الله تعالى ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه للتلحق
به في الكمال فزيد فيه الالف وما يلزمه لتمام التركيب وصحته من النون فصار سليمان والا لكان

يتعدى بتلك الحروف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج
معنى روين وضمن احسن في قوله تعالى وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن معنى لطف والكوفيون
ذهبوا الى جواز ذلك من غير تشذيذ ومنهم من اقل تعسفا فقالوا في في جذوع النخل للاستعلا
وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانها بمعنى من والباء في احسن بي للغاية وانها بمعنى
الى وهكذا **حديث** روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة **اقول** الظاهر ان المراد ان اكثر عادات
النساء في الحيض ثمان يعني ان الغالب في اكثر النساء ان عادتهن في الحيض ثمانية وكون عادتهن
ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها ثلثة كما فهمه الشيخ ره وقال انه شاذ
اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التاء في قوله ثمان باعتبار الليالي **تنبيه
لغوي** يقولون المشورة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب
انها مشورة على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الرأي المشورة فاستعن برأي لبيب
او نصاحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي رافدات القوادم والاصل
في المشورة مشورة بضم الواو كمكرمة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو وقيل مشورة
تنبيه اخر لغوي ما في الالسنة من ان فلانا انصف من فلان ليس المراد منه التفضيل في
الانصاف اذ لو اريد ذلك يقال هو احسن انصافا او اكثر انصافا منه بل المراد منه التفضيل في
النصفة والنصافة التي هي الخدمة فمرادهم من قولهم هو انصف منه انه اقوى منه بالنصافة التي هي
الخدمة لكونه مصدر نصفت القوم اي خدمتهم **مما ينسب الى امير المؤمنين** وسيد
الموحدين صلوات الله وسلامه عليه ما تسبته مكة ولا تربعلبت المعروف ان المراد
من قوله ما تسبته مكة ما اكلت في السبت سمكا ومن قوله ولا تربعلبت ما شربت في الاربعا
لبنا **مسئلة لغوية** قولهم لاها الله وقولهم اي الله ها في الاول عوض عن حرف القسم
اعني الواو والجر باق بحاله ومعناه القسم بالله على نفي الكلام الذي نفاه بقوله لا ولكون ها عوضا
عن الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا بالهاء واما الثاني اعني اي الله فاصله اي والله فحذف

حديث

تنبيه لغوي

ايضا

عليه السلام كلام امير المؤمنين

مسئلة لغوية

الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض وابتداء لفظة اى عوضا عن الواو المحذوف بل هى اعنى الهمزة
جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه ثم هاتان الكلمتان مما جوز فيهما التقاء الساكنين فى كلمة واحدة
لان ها فى الاول لما كان عوضا عن المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فتحقق التقاء الساكنين وكذا
لفظة اى لما كانت ساكنة كرهوا ان يكسروا همزة الله تحقق فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك
على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز فى نحو لاها الله حذف الالف وفى اى الله حذف الياء
وفتحها فى اى الله ولاها الله مخير الجواز ان شئت جمعت فيهما بين الساكنين وان شئت لم تجمع
بينهما بل حذفت الالف فى الاول وحذفت الياء او فتحتها فى الثانى **قوله سبحانه**
ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبى الوقف على
شهادة والابتداء بلفظ الله بالمد وروى ايضا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم
وتعويض حرف الاستفهام عنه وبناء الثانى على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره
سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان
كذا واى والله لقد كان كذا وعلى اى تقدير الاية هكذا ولا نكتم شهادة والله **معما**
باسم زر قطر آن دايره كه كل محيط جذر تصحيف ضد نسبه بود منشين مصحف كردم
نام ان دان كه ربنده را نبود ضد نسبه نقد بود به نون وقاف ومراد بتصحيف آن ثقل است سا
وفا وعدد حروف آن چهار صد وهشتاد وچهار است وجذر ان بيست ودو است ودايره هر گاه
محيط ان بيست ودو فرض شود بايد قطر ان هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر وسبع قطر است
كه قطر ثلث الا سبع محيط باشد وبحساب ابجد هفت زاء معجمه است پس جذر تصحيف ضد نسبه
زاء معجمه است وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه راء مهمله است زيرا كه نشان عقرب
در نجوم زاء معجمه است وتصحيف آن راء مهمله است زر حاصل میشود وهو المطلوب **قوله تعالى**
حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها ان قيل ما النكتة فى وضع المظهر هنا موضع المضمر
اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان النكتة فيه التاكيد والتنصيص على الذم وقيل

آية

معما باسم زر

ان قوله تعالى استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان
بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع
المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة ويرد عليه انه كان من الجائز ان يجعل قوله استطعما صفة
لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان بالضمير كافيا من دون احتياج
الى اعادة الاهل فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه اخصر واوضح ويمكن ان يقال النكتة
في ذلك اقربية القرية مع جريان ساير الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى فوجدا فيها
جدارا يريد ان ينقض ونحو ذلك فافهم **قوله تعالى** في اواخر سورة البقرة فاستشهدوا

آية

شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل
احديهما فتذكر احديهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضعين
يرجع الى امرأتين والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكر احديهما اي
المتذكرة للاخرى يعني الناسية فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر
بان يقول فتذكرها الاخرى اي فتذكر المراة الناسية المراة الغافلة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة
فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يقدم
الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية
لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى هي احدى الامرأتين وباحديهما الثانية هي احدى
الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال ان النكتة فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان
الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحدة منهما الاخرى وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة
في الجملة فاذا حكت ما في ذكرها تذكرت الاخرى الناسية ورجعت حاكية للقصة على التفصيل
فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان يلزم
تخصيص التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى
في صورة نسيان احديهما ثم في الاية اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمها شهيدين

من الرجال

من الرجال فيصير المعنى فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه وجوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه وان لم يكن الشهيدان رجلين لا الشهيدان من الرجال بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فاللازم ح ان يكون بدل رجل امراتين ويمكن ان يجعل كان تامة ويجعل رجلين حالا **قوله تعالى** في سورة الاعراف

آية

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ان قيل لم لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك قلنا النكتة فيه ان ما ساءهم من الموعود لم يكن باسره مخصوصا وعد بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل ان الموعود المخصوص وعد بهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان ما يسوءهم ويوجب حسرتهم وندامتهم لا ينحصر بذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضا مما يسوءهم ويوجب ندامتهم ووعد ذلك انما كان للمؤمنين دونهم فلو قال وعدكم ينحصر موجب ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق الوعد ليعم الكل ويكثر ندامتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون النكتة فيه بعدهم عن مرتبة التخاطب وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان بوعد العذاب **سؤال** لي خالة انا خالها

سؤال فقهي

ولي عمة انا عمها فاما التي انا عمها فان ابي امه امها ابوها اخي واخوها ابي ولي خالة هكذا رسمها ولسنا مجوسا ولا مشركين شريعتنا احمد امها **جواب** الرجل الذي له عمة وهو عمها هو رجل لم اخ لامه وجدته لابيه فزوج الاخ بالجدة فاولدها بنتا فتلك البنت عمة هذا الرجل لانها اخت لابيه وهو عمها لانه اخو ابيها واما الذي له خالة وهو خالها فهو رجل له جد لامه واخت لابيه فزوج الجد بالاخت فاولدها بنتا فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امه وهو خالها لانه اخو امها **سؤال حسابي** اگر پرسند که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که

سؤال حسابي

شصت و چهار است چند است و هرگاه اعداد در مانند حبات گندم فرض شود یعنی در خانه اول یک دانه گندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه آخر وزن آن گندم تخمینا چه قدر میشود **جواب** بدانکه اگر در خانه اول یک دانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا آخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف در شصت و چهار خانه گذاشته شده بقدر بیست که دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شود

که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا
بود و در هر کاروانسرا دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خروار
گندم باشد و هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد
و هر درمی دویست و پنجاه و شش دانه گندم باشد سکر بگذرم از آنجمله گران دویست و پنجاه و پنج دانه
باشد **و ما** اول **این** مطلب را بیان میکنیم و بعد از آن بیان میکنیم بقواعد حسابیه که عدد این
تضاعیف چند میشود لهذا میگوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون از او وضع کرده بنظر
پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه بسیار مستحسن افتاد پادشاه باو گفت که صله آن چه
توقع داری که چون خانهای عرصهٔ شطرنج هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار
خانه است توقع دارم اول از آن یکحبه گندم شفقت فرمایند و در خانه دوم دو حبه و در خانهٔ
سیم چهار حبه و در خانهٔ چهارم هشت حبه و همچنین بر وجهی که حصهٔ هر خانه ضعف خانهٔ سابق
باشد آنگاه آن مقدار گندم که حاصل شود بانعام بنده شفقت فرمایند چون پادشاه این عرض
شنید آنرا حقیر شمرد و حمل بر دنائت همت حکیم نمود حکیم باین معنی متفطن شد گفت آنچه من
طلب کردم خزانه پادشاه بآن وفا نمیکند پس ببیان آن [آنرا بیان نما] لابق تفهیم پادشاه نمود **و خلاصهٔ**
بیان آنکه بدستور مذکور خانهٔ اول یکدانهٔ گندم فرض میکنیم و بجهت خانه دوم دو دانه نیز
حصهٔ این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبهٔ خانهٔ سیم جمع کنیم هفت حبه شود و آنرا با
هشت حبهٔ خانهٔ چهارم جمع کنیم پانزده حبه شود و آنرا با شانزده حبهٔ خانهٔ پنجم جمع کنیم
سی و یک شود و آنرا با سی و دو حبهٔ خانهٔ ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و
چهار حبهٔ خانهٔ هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و آنرا با صد و بیست و هشت حبهٔ حصهٔ خانهٔ
هشتم جمع کنیم دویست و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسطر تمام شده باشد و از دویست
و پنجاه و پنج صد و بیست و هشت حصهٔ خانهٔ هشتم باشد و صد و بیست و هفت حصهٔ سایر خانهای
سطر اولست که هفت خانه باشد و چون حصهٔ خانهٔ هشتم ۱۲۸ است حصهٔ خانهٔ نهم که اول خانهٔ
سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آنست پس ما این دویست و پنجاه و شش حبه که حصهٔ خانهٔ

بیان عمل تضاعیف خانهای شطرنج

اول سطر دوم است درمی فرض کنیم پس جمع خانهای سطر اول یکدرم باشد الا حبه زیرا که حصهٔ
خانهٔ هشتم ۱۲۸ حبه بود و حصهٔ سایر خانها ۱۲۷ حبه بود و مجموع ۲۵۵ حبه میشود و چون
یکدرم که در خانهٔ اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصهٔ خانهای سطر اول است یکدرم است الا
یکحبه و بمثل بیان مذکور جمیع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد و چون یکدرم الا حبه سطر اول
بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود پس مجموع خانهای دو سطر دویست و پنجاه و شش درم باشد الا
حبه پس اینمقدار یکمن فرض کنیم و چون حصهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت درم میشود
لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصهٔ خانهٔ اول از سطر سیم میشود پس حصهٔ خانهٔ اول سطر ثالث
یکمن است نظر بفرض مذکور پس بمثل بیانی که مذکور شد جمیع خانهای سطر ثالث ۲۵۵ من باشد
و چون یکمن الا حبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الا حبه پس حصهٔ جمیع خانهای سه سطر
همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الا حبه پس اینمقدار را یکخروار فرض کنیم و چون حصهٔ خانهٔ هشتم
از سطر سیم ۱۲۸ من بود لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصهٔ خانهٔ اول سطر چهارم است پس حصه
اینخانه نظر بفرض یکخروار خواهد بود و بمثل بیان مذکور جمیع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد
شد و چون یکخروار الا حبه که حصهٔ جمیع خانهای سطر سیم است با ان اضافه شود ۲۵۶ خروار
خواهد شد پس حصهٔ جمیع خانهای چهار سطر اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الا یکحبه
پس اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار را یکحجره فرض کنیم و بدستور مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای پنج سطر
۲۵۶ حجره شود و آنرا کاروانسرائی فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم جمیع خانهای شش سطر
۲۵۶ کاروانسرا باشد و آنرا شهری فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هفت سطر
۲۵۶ شهر باشد و آنرا مملکتی فرض کنیم و بمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هشت سطر ۲۵۶ مملکت
باشد پس خلاصهٔ تضاعیف خانهای شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد
که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد
و در هر کاروانسرائی دویست و پنجاه شش حجره باشد و در هر حجرهٔ دویست و پنجاه و شش خروار
گندم باشد که هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد

وهر درمی دویست و پنجاه و شش حبه باشد الا یکدرم از انجمله که ۲۵۶ حبه باشد **وچون** حقیقت حال در تضاعیف بیوت شطرنج از این حیثیت معلوم شد میگوئیم هرگاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانهای شطرنج را بدانیم که آن عدد جمیع حبات کندمی است که در دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شده آنرا بدو طریق میتوان معلوم کرد طریق اول آنستکه عدد بیوت شطرنج را که شصت و چهار است بگیریم و ببینیم که عدد تضاعیف آن تا واحد چند است یعنی ببینیم که واحد چند مرتبه که تضعیف شود عدد مذکور یعنی خانهای شطرنج حاصل میشود پس خانهای اثنین را بعدة آن تضعیفات مربع کنیم یعنی اثنین را مربع کنیم باز حاصل را مربع کنیم و همچنین تا تربیع بآن عدد حاصل شود بعد از ان یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل شود و بنابر این میگوئیم عدد تضعیفات ۶۴ تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف دو چهار است و تضعیف چهار هشت است و تضعیف هشت شانزده است و تضعیف شانزده سی و دو است و تضعیف سی و دو شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش نوبت مربع کنیم و گوئیم مربع اول ۴ است و مربع دوم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶ و مربع پنجم ۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ و مربع ششم ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶ او چون از این مربع اخیر که مربع ششم است یکی نقصان کنیم مابقی عدد مجموع واحد تضعیفات شصت و سه گونه است پس اگر بازاء خانه اول یکدرم یا یکحبه از حبات فرض شود و بازاء خانه دوم دو و بازاء خانه سیم چهار و بازاء چهارم هشت و هکذا تا خانه شصت و چهارم عدد مجموع آن درام یا حبات که بازاء مجموع خانهای شصت و چهار گانه فرض شده همان عدد مربع ششم است **طریق دوم** طریقی که ملا شرف الدین علی یزدی این را در رباعی بنظم آورده تضعیف یکی نو ر بود هشتم بار آسان بود ار شوی بضرب و تضعیفی کار در جمع یکی فزا و زان ثالث بردار در باب شرف زبد غائی باذار مراد از نور در این رباعی ۲۵۶ است که عدد خانه نهم است همچنانکه سابقا بتفصیل مذکور شد که هرگاه بازاء خانه اول واحد فرض شود و بازاء خانه دوم اثنین و همچنین هر خانه بترتیب ضعف سابق آن فرض شود حصه خانه نهم ۲۵۶ میشود و چون ضرب عددی در عدد دیگر عبارتست از تحصیل عددی که نسبت آن خانهای

باحد مضروب بین مثل نسبت مضروب دیگر باشد بواحد پس چون نوررا در نفس خود ضرب کنند
عددی شود که نسبت آن بنور مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور است عدد خانه
هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم نهم خانه نه است پس نظر بقاعده ضرب نسبتی که
عدد خانه نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعدد خانه نهم خواهد داشت و چون این
مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبت آن بمربع اول یعنی مربع
نور مثل نسبت مربع اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که همچنانکه خانه هفد
هفدهم خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفده است یعنی نسبتی که عدد خانه هفده
بواحد دارد همان نسبت عدد خانه سی و سیم نیز بعدد خانه هفدهم دارد و چون مربع ثانی را مربع
کنیم یعنی در نفس خودش ضرب کنیم عددی یعنی مربع ثالثی حاصل شود که نسبت او بعدد مربع ثانی
مثل عدد مربع ثانی باشد بواحد پس این مربع ثالث عدد خانه شصت و پنجم باشد اگر این خانه در
عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنانکه خانه سی و سیم خانه اول است همچنین خانه شصت و
پنجم سی و سیم خانه سی و سه است پس نسبتی که عدد خانه سی و سه بواحد دارد همان نسبت عدد
خانه شصت و پنج بعدد خانه سی و سه دارد اما چون خانه شصت و پنج در عرصه شطرنج وجود ندارد
و خانهای آن شصت و چهار است پس هرگاه مربع ثالث تضعیف شود عدد خانه شصت و چهارم حاصل شود
زیرا که عدد خانه شصت و پنجم ضعف عدد خانه شصت و چهارم است بنابر فرض که عدد هر خانه ضعف
عدد خانه سابق است و چون از خواص اعداد مبتدئه از واحد بر نسبت ضعف آنست که هر یک از اعداد
مذکوره زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود بواحد پس هرگاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان
کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخیر با اعداد سابقه بر این حاصل شود لهذا چون
از ضعف عدد خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی نقصان کنیم عدد مجموع خانهای
شصت و چهار کانه حاصل شود و هو المطلوب **قال الله تعالی** فی موضع و لا تقتلوا
اولادکم من املاق نحن نرزقکم و ایاهم و قال فی موضع اخر و لا تقتلوا اولادکم خشیة املاق
نحن نرزقهم و ایاکم الوجه فی تقدیم المخاطبین فی الوعد بالرزق علی اولادهم فی الایة الاولی

و العکس

و العكس في الاية الثانية ان الخطاب في الاية الاولى مع الفقراء بدليل قوله من املاق فكان رزقهم اهم
والخطاب في الاية الثانية مع الاغنياء بدليل قوله خشية املاق فكان الاهم الانسب في رفع الخوف من الاملاق
لاجل انفاق اولادهم بيان ان رزقهم على الله تعالى وان الله تعالى يرزقهم كذا قال الطيبي رحمه الله في التبيان

مسئلة فقهية

مسئلة مات رجل وترك اربع نسوة بنكاح صحيح واحدة منهن ترث وتاخذ المهر والثانية
ترث ولا مهر لها والثالثة تاخذ المهر ولا ميراث لها والرابعة لا مهر لها ولا ميراث كيف يتحقق هذا
الفرض **الجواب** هذا رجل عبد زوجه مولاه امتين ثم اعتق العبد وتزوج بامرأة مسلمة

سؤال حسابي

واخرى ذمية ثم اعتق مولاه احدى الامتين ثم مات الزوج فالمسلمة ترث وتاخذ المهر والمعتقة ترث
ولا مهر لها والكتابية تاخذ المهر لا ميراث لها والامة لا شئ لها من المهر والميراث **سؤال حسابي**
ان قيل اي عددين كل منهما مجذور ومع ان مجموعهما ايضا مجذور قلنا هذا يوجد في زوجين وفي زوج
وفرد مثال الاول ستة وثلثون واربع وستون ومثال الثاني تسعة وستة عشر وقد نظم ذلك
بالفارسية هكذا دو مجذور بكر باشد جمله مجذور بيابي از دو زوج و زوج فردي مثالش

معما

لو سد بوط ولكن بياني كر تو از فرد بن مردي **معما باسم ريشي** از كردش هم
چون جواني شد طي مبادا چو شبه اشك وميال چون پايان شباب آمد ايد الهو شد اد
چو ز پشت دو تا شود سپه ابد از وي مراد از چو ز پشت پست است كه در كتابت شبيه است وچون

شبهة حمارية

پشت دو تا شود يعني تثنيه شود پستان ما شود وانچه از پستان ما ايد شير است وچون پايان شباب
كه با است پان ضم شود بشير مي شود **شبهة معروفة** ما يستلزم وجوده وعدمه حمارية
زيد فهل هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال اذ على كل منهما يلزم حمارية وهو مح
وهذه الشبهة هي الشبهة المشهورة بالشبهة الحمارية وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان
يتصف شئ في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لحمارية زيد ثم يكون موجودا او معدوما واما اذا
لم يتصف شئ بذلك فلا يلزم مح فانا نختار ان الشئ المستلزم لحمارية كل معدوم وقد نعد
الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام ولو غاد التأمل وقال ان الشئ الذي يستلزم
وجوده حمارية وكذا عدمه باي وجه كان ولو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنقول

ايضاً ونقول ان الحج انما يلزم بعد اتصاف شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ حج يلزم الحج على التقا
واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر اصلاً فلا يلزم من عدمه بعد الاستلزام تم وهكذا كلما عاد السائل
نعود اليه بمثله ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجراءها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم
شرعي وفي نقيضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدل بها العلامة في لف على جواز الصلوة في
التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول كما هو ظاهر ط وتوضيح ذلك ان الاصحاب اختلفوا
في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر منهم الشيخ في يه الى المنع وقال
في ط بالكراهة واحتمله صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولاً والعلامة في لف احتج للمبسوط بانه قد ثبت للتكة
والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا
يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى وجوداً وعدماً ان كان ثابتاً ثبت المطلوب وكذا
ان كان منفياً ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثاني بالمنع من استلزام نفي الملزوم
حالتي وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفي راجعاً الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها
وجوداً وعدماً للمط وظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها
لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في التكة والقلنسوة المذكورتين وحاصلها ان ما يستلزم
وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتاً ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوماً وما ذكره من جوابها
من المنع من استلزام الملزوم الخ اشارة الى الجواب الذي ذكرناه وحاصله ان ثبوت المطلوب انما هو
اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حالتي وجوده وعدمه مستلزمة للمطلوب ثم فرض وجوده وعدمه
والاستلزام تم بمعنى انه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوماً في الحالتين للمط فالنفي راجع الى الذات
لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومة في الحالتين لو على ما ذكرناه من عدم صلاحية هذه الشبهة
للاستدلال لجريانها في اثبات كل محال وفي كل حكم شرعي ونقيضه يظهر ان غرض العلامة من
ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بها بل انما ذكرها لادنى مناسبة تشحيذاً للاذهان الناظرين
وتنبيهاً لافهام المتعلمين واشار الى جوابها لئلا يتحير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم يقدر
على حلها ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون

النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها
شيء من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شيء من المفهومات الى جزئه فلا شك في
انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة في المجموع لفرضه بحيث لا يشذ منه
مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة من طرفيها ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل
الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور
بان يقال فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا الجميع
الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار النقيضين وذلك
لان كونه بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شيء ونسبته الى
جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل
تلك النسبة خارجة عنه ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان
نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج
منه مفهوم ما يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء

فائدة حكمية قيل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين معا او احدهما مسافة
غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان
ان نفرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة
لا بد ان يحصل هذا الانتقال بحركة ما في الجملة فح يقطع احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية
لا محالة وذلك لان المسامتة نقيض الموازاة والمتوازيان خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخرجا
الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقي احدهما الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان
غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لمنافاته اللانهاية المفروضة فيجب ان يكون
الملاقاة بوسط وهو التقاطع وح نقول اي نقطة فرض وقوع التقاطع بها يكون ما فوقها من
الخط غير متناه كما هو الفرض وظ ان كل نقطة يفرض التقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها
فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من نقطة تفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع

فائدة حكمية

بها الّا ولابد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط المائل جميع النقاط الفوقانية الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي فيلزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متناه وهو زمان الحركة البتة فتم وهذا البرهان قريب من راجع الى برهان التخلص الذي اورده ابن كمونة في شرح التلويحات وهو انا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازاة فلابد ان يتخلص عن الخط الاخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه. **توضيح عبارة للمعلم الثاني** وهو قوله في وجه تساوي الزوايا الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربع من الست بقي اثنان بيانه اذا اخرجنا ضلع بج من مثلث ابج من الطرفين الى ده واخرجنا من نقطة ا الى ح ز خطا موازيا للخط ده حدثت من وقوع اب على ده زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع اج عليه ايضا زاويتان كك ومن وقوع احدهما على ح ز ايضا زاويتان كك وهذه ستة زوايا معادلة لست قوائم ووجه المعادلة ظ وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة عن خارجه اعني ح اب ز اج ابد اجه ثم نقول زاويتا اب ت اجه معادلتان لقائمتين لانهما داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط اب على ح ز ده المتوازيين فيثبت بالتاسع والعشرين من اولى الاصول تعادلهما لقائمتين وبمثل ذلك يتبين ان زاويتي ز اج اجد ايضا معادلتان لقائمتين فاذا اسقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم بقي من الستة المعادلة لست قوائم زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المط وللعبارة محامل وتوجيهات اخرى ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج اب من جهة ب يحصل به زاويتان اخريان معادلتين لقائمتين فلو قيل لو اسقط الست من الثمان بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج اج من جهة ج يحصل ايضا اخريان معادلتين لقائمتين وح لو قيل لو اسقطت الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما من جهة ا ايضا يحصل اخريان كك وح لو قيل لو اسقطت العشر من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايضا

حك **في الحديث** بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اي مشرجة مقفلة على ما فيها وهذا مثال يضرب

للعقلاء

للصدود والنقبة من الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معناه ان الشر بيننا مكفوف كما يكف العيبة اى الوعاء على ما فيها من المتاع فكانهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه فى وعاء واشرجوا اى اقفلوا عليه **قال الباقر عليه السلام** خالطوهم بالبرانية وخالفوهم بالجوانية اذا كانت الامرة صبيانية اصل البرانى من البر اى الخارج والجوانى من جو البيت اى داخله والالف والنون فيهما من زيادات النسب والامرة بالكسر بمعنى الامارة فالمعنى خالطوا الناس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسر والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء وفى حديث سلمان ره من اصلح جوانيه اصلح برانيه اى من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره وفى حديث آخر ان لكل امرء جوانيا وبرانيا **معما باسم ضياء** نقاش قلم گرفت و قد تو نگاشت پرکار گشاده زانگون ستار بنداشت تا دو رخطت کشد ولى از نامت بود از قسمى که خالى اندیشه نگاشت مراد بجز ولیا از قلم و قد صورت رقم یك است که الف باشد و مراد از پرکار گشاده نگون ستار صورت رقم هشت است و مجموع بر این هیئت باشد ۸۱۱ که هشتصد و یازده است و مجموع حروف ضیاء اینقدر باشد

معما باسم یامین زوج اول که رو نصف او و نصف ضعف او پس بکن در ضعف ضعف ضعف جمله ضرب تا شود نام شهى حاصل که ضرب تیغ او میکند تنصیف تضعیف مخالف روز حرب مراد از زوج اول دو است که ب باشد و از نصف این یك است که آ باشد و نصف ضعف آن باز دو است که ب باشد و مجموع آن پنج میشود و ضعف پنج ده میشود و چون بیست دیگر ضرب شود دویست میشود که ر است و چون باسم حروف سابق که ب آ ب باشد ضم شود بابر میشود و هو المطلوب **معما باسم خسرو** گر روز نخست هم خودش چون آخر سر فرزند خانها همه خانه ى در اولاست مراد آنست که لفظ نخست خودش که باز نخست باشد یعنى ابتداى آن که نون باشد برود همچنانکه آخر آن که تا باشد باز برود یعنى رو شود باین معنى که بدل بآن شود **سؤال امتحانى** ان قيل قد صرحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذى لا يتجزى لزم ان يكون طوالع الربع المحدود بالاعتدالى فى خط الاستواء ربعا واكثر من الربع كيف لزم ذلك قلنا بيان ذلك انه قد تقرر فى محله ان الطوالع المحدودة بالاعتدال فى خط الاستواء اذا

حديث

معما

ايضا

ايضا

كانت اقل من الربع فهي اعظم من المطالع لانها وتر قائمة والمطالع وتر حادة فالمطالع اقصر فاذن
لو كان المعدل والبروج مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى وطلع ربع المعدل الربيعي الا جزء منه كان
طالع معه من البروج اكثر منه لما عرفت واقل من الربع اذ الربع من الطوالع يطلع مع الربع من الطوالع
وح لو كان ما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الملاصق لاول السرطان بطل الجزء
ولزم الخلف وان كان بقدر الجزء يكون طوالع الربع الا جزء منه ربعا فيكون طوالع الربع من المعدل
اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فيلزم ان يكون طوالع الربع المذكور اكثر من الربع مع انه يلزم
ان يكون ربعا ٢ **سؤال اخر امتحاني** قيل لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون قطر

ايضا

الفلك الاعظم ثلثة اجزاء ما وجه اللزوم قلنا وجهه انه على وجود الجزء انا لو فرضنا قطرا من
وعلى جنبيه وترين ملاصقين له ثم فرضنا قطرا اخر منه على فوق هذه الخطوط الثلثة بحيث
يقاطعها ولا يخرج عن السطح الحادث من تماستها لزم انه يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه
يقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة من دون خروج عنها فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه
فوق خط اذ لو وقع اكثر من جزء واحد منه فوق خط لزم انطباقه عليه والفرض تقاطعه ولتوضيحه
نفرض خطوط ا ب ح ا د متماسة ولتركبها عن الاجزاء يحدث سطح يشتمل عرضه على ثلثة اجزاء
فنفرض قطر ا د على هذا السطح بحيث يقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر ان لاقى
كل واحد منها بجزء لزم انحصاره في ثلثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قيل لا حاجة الى فرض وترين بل يكفي فرض وتر واحد مع القطر
وفرض قطر اخر فوقهما بحيث يقاطعهما ولا يخرج عن سطحهما وح يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو
ابلغ وعلى هذا فبقي في الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك الاعظم جزئين كيف بيان ذلك
فيجاب بفرض قطر ووتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقهما فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر
قلنا لو فرض قطر ووتر ملاصق معه فالخط الثالث الذي نعرض فوقهما لا يمكن ان يكون قطرا بل يكون
وترا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثة وهي القطر ووتران على جنبيه ملاصقان له
والمحذور انما هو كون القطر ثلثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو

لبعد في الغرابة لكون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر ووتر ملاقي
له قطرا انه لا يمكن ان يمر بالمركز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانطباق نصفه على الوتر ونصفه
على القطر فلا بد ان لا يمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج
وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر ووتران عن جنبيه لانه يمكن
ح ان يمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على
احد الوترين وبعضه على الاخر وجزء منه على القطر في المركز فتامل **سؤال اصحابهم**
ان قيل صرحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحماري كيف يلزم ذلك
على ما ذكرتم قلنا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا
اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر
اعني وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض
واقعا على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار
والمفروض على الارض الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلث اعني القائمة
في موضع قيام الجدار على الارض واحديهما في الارض بعيدة عنها بمائة جزء والاخرى عن الجدار
بعيدة عن الاولى ايضا بمائة جزء ثم ناخذ بمحل ملاقات الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية
التي على الارض ونجرها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على
الجدار ايضا جزء فيقع جزء منه على الارض وح اما ان يتحرك طرف الوتر الملاقي للجدار ايضا جزء اي
اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزء او ازيد من جزء واحد او اكثر
منه والاول يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة
على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع
المفروض على الارض وهبط ايضا طرف الوتر الملاقي للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية
المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا
واحدا واقعا على الارض مقداره مائتا جزء وصل راس الوتر المتحرك من فوق الجدار الى اسفله

قلنا بيان ذلك م

الارض وانطبق الوتر على الخط الذى هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذى هو احد
اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحمارى المثبت لاطولية كل ضلعين المثلث
من ضلع واحد منه والثانى يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول من الضلعين وعلى
الثالث ايضا يلزم الانقسام ان كان الزايد عن جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك
على الجدار في مدة قطع الزاوية من الارض جزء جزء واحدا وجزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا
وان كان الزائد جزئين او اكثر بلا كسر فياتى الكلام فيه وقد تقرر ذلك بوجه اخصر مبنى على وضع
السلم على الجدار ولذلك سمى بالبرهان السلمى وهو انا نفرض مثلثا على الحائط بحيث يكون بين اسفلها
وراس السلم عشرة اذرع وكذا بين اسفلها اى اسفل الجدار والسلم ثم نجر السلم على الارض وهو ماس
براسه الحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء
وهكذا فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذراعا يساوى
مجموع الضلعين فيلزم كون ضلعى المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل الحمارى هذا ما ذكر في بيان
المطلب المذكور وفيه انه لقائل ان يقول ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار عند قطع جزء من
الارض ازيد من جزء والزيادة ليست كسرا من الجزء بل جزء او اكثر تام فاذا قطع الزاوية المفروضة او اسفل
السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر راس السلم جزئين او ثلثة او اكثر بلا كسر وح اذا وصل راس السلم
الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السلم الذى هو الوتر على ضلع او بعض
ضلع اخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على انتفاء
الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او مثله مقام الجزء ورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يقال
في الجواب ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او
اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من الجدار اجزاء تامة اكثر من الاجزاء المقطوعة
من الارض فتامل **سؤال اخر اصحابى** قيل لو وجد الجزء لزم اما كون المتقاطعين
متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه **جوابه** ان بيانه انا
نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ونخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط

الدائرة



الدائرة فهما متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقل من الجزء
لاستلزامه الانقسام فاما ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يستلزم الاول والثاني الثاني

ايضاً

سؤال آخر امتحاني قيل لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون البعد المقدر
المحطوط بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو تناقض كيف يلزم ذلك **جواب** بيان وجه
اللزوم في ذلك انه لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة لزم
ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدته لاشتراك طرفيها والثامن الذي هو راس المثلث اعني
مجمع الثامنين مشترك ايضا بينهما فما بين السابعين من الساقين ان كان واحدا فبين السادسين
منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين
ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعني كون البعد بين هذين
الجزئين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين السابعين اكثر من جزء فالفساد اشد فلا بد ان يكون

ايضاً

ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال آخر امتحاني** قيل لو وجد
الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك **جواب** انه لو فرض ح
دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها
باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء
لانه مركب من ثمانية اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اي قاعدة للقوس الذي

حديث مشكل

فرضت مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها القطر فيدخل فيما بينها جزء آخر من الدائرة هو طرف القطر
فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها **حديث مشكل** روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى
عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل
ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باي شيء يعرف قال بالساعات قلت وكيف بالساعات قال ان النفس
يطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فتنظر ما بين
نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يوخذ بحساب ذلك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم
يكون في الشق الايمن من الانف يعني ان الشق الايسر منه يكون في هذا الوقت منسدا او يخرج

النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا الاخبار من المعصوم ثم ظهر له بالتجربة او بطريق آخر
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انفاسه في ساعة ثم بعد انفاس الصحيح ايضا فيها
ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع مجموع الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس بالكلية على اعداد
انفاس الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيها من الشق الايمن من الانف
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ريب في ان استعلام
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عدها كذلك ولعله انما ذكر ذلك استطرادا ثم ما تضمنه هذا
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون لم يعمل به احد من فقهائنا
سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون في
الشق الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم
يؤخذ بحساب ذلك وقال العلامة في تحريره في انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحساب ما يراه الامام

شعر عربي

شعر عربي لا يكون المهر عيرا لا يكون المهر مهر معنى المصرع الاول ظ وقوله لا يكون في
المصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول وقوله المهر مهر مبتدا وخبر شعر

ايضا

آخر مر كما انقض على كوكب عفريت جن في الدجى الاجدل قوله كوكب مرفوع على انه فاعل
انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار ومجروره وقوله
الاجدل مرفوع على انه فاعل مر والمعنى مر الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جن في الدجى و

ايضا

الحاصل ان مرور الاجدل كان كمرور الشهاب الثاقب على مردة الجن في الليل شعر آخر
اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم العين المفتوحة في قوله عن بدل
عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جائز عندهم كما صرح به في مغني اللبيب وغيره فالمراد ان ترسمت
والترسم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعني لفظة من وهي متعلقة بقوله

ايضا

مسجوم فالمعنى امن التامل في منزله من خرقاء ينسجم ماء الصبابة من عينيك شعر آخر
رات قمر السماء فذكرتني ليالي وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رايت بعينها ورايت بعيني

معني

معنى المصارع الثلثة الاول ظ والمراد من المصرع الرابع انى رايت القمر الذى رايته عينها اعنى القمر الحقيقى وهى رات القمر الذى رايته عينى وهو القمر المجازى والحاصل انه على الواقع والظاهر انها وان رات القمر الحقيقى وانى رايت القمر المجازى اعنى نفسها الا انها لما كانت هى عندى قمرا حقيقيا والقمر الحقيقى عندى بمنزلة القمر المجازى بالنسبة اليها فكانى رايت القمر بعينها لان عينها ناظرة الى القمر الحقيقى فى نفس الامر وهى رايت القمر بعينى لان عينى ناظرة الى القمر المجازى فى نفس الامر **شعر اخر** مانا الذى من يكلمها لا والذى عز وجل قوله لا تاكيد لقوله ما وقوله وجل فاعل لقوله ما انا الذى اى ما انا الذى خوف من وصلها بالله الذى عز **شعر آخر** النهبات قلوبنا وعيوننا وجناتهن الناهبات الناهبا قوله النهبات صفة للنسوان المذكورة المتقدمة جمع المنهب وهو اسم فاعل من باب الافعال ولما كان الناهب متعديا الى مفعول واحد فالمنهب متعد الى مفعولين كما فى راى واراى وعلم واعلم وهذا التعدية متابعة ولبت فى بابه والمفعول الاول للمنهبات هو قلوبنا وعيوننا والثانى لها هو وجناتهن والناهبات صفة للوجنات والناهب مفعول للناهبات فالمعنى ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذ لا يزال المحب بقلبه متفكرا فى جمال المحبوب وبعينه ناظرا اليه وهذا الوجنات ناهبة لقلوبنا وعيوننا التى فرضت اولا ناهبة لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجناتهن التى هى الناهبة للناهب الذى هو قلوبنا وعيوننا **روى ان بعض الخلفاء** قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السلام اقول ان موسى بن جعفر امام فقال الليس امام ان قلت انه امام فعلى لعنة الله والملائكة والناس اجمعين جملة ان قلت الخ صفة لقوله امام اى ليس بامام موصوف بانه لو قلت فى حقه انه امام لكان على لعنة الله كما هو شان ائمة الجور بل هو امام موصوف بانه لو قلت فى حقه انه امام لكان على رحمة الله لا لعنته ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام فى هذا الوقت اى فى حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان على لعنة الله اذ ح اكون تاركا للواجب الذى هو التقية **معما باسم نقى** مرا بود قند دل سوخته شد آن سوخته باز افروخته يعنى مرا بود قند و دبل دل سوخته كه با باشد كر دل دبل كرد الدلام باشد چون سوخته شود با باقى ميماند اين حاصل با مراعات ترتيب آن شكم

ايضا

عباراته فيها [illegible]

ترجمه
عبارت بنا بر بيان متن اينكه بنست انحضرت اما مسكه اگر من او امام گويم بر من لعنت خدا باشد يعنى امام ناحق نيست كه بسبب قائل شدن بامامت او مستوجب لعن شوم بلكه او **معما** امام بحق است كه چون با امامت او قائل و معتقد باشم و او را امام گويم مستحق رحمت الٰهى خواهم بود نه لعن و غضب او ١٢

مرا بود قنی لیکن در اینجا مراعات ترتیب منان قن وی نشده است مراد انستکه مرا بود بقن وچو
دلسوخته افروخته شود یعنی دل یعنی قلب که برکشتن باشد محقق شود نفی میشود واظهر
آنستکه مراد این باشد که مرا بود قن که این صفت داشته باشد که دیل دلسوخته باشد یعنی پای
ان بر ظرف شده باشد در دل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود قن که دل یعنی قلب شده باشد
وآن سوخته که بپا باشد باز افروخته باشد یعنی عود نموده نفی شد مسئلة هندسیة

مسئلة هندسیة

ان قیل لا ریب فی ان الخط المستقیم اذا قام عموداً علی سطح یحیط هذا الخط مع کل خط یفرض فی هذا
السطح ملاقیا لهذا الخط القائم علی السطح بزاویة قائمة واما اذا مال الخط الی جانب من السطح ولم
یکن عموداً علیه بل مایلا عنه فای قسم من الزوایا یحدث من ملاقات هذا الخط المایل مع الخطوط
المفروضة فی السطح قلنا یحیط مع خطین متصلین به فقط بزاویتین قائمتین ومع سایر الخطوط
بزوایا حادة منفرجة ویکون اصغر الحواد فی خاق جانب المیل واعظم المنفرجات فی خاق الجانب الاخر ای
جهة المقابل وهو تمام اصغر الحواد من قائمتین وکل حادة اقرب الی اصغر الحواد یکون اصغر من الحادة
التی هی ابعد منه والاثنان الحادثتان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه متساویتان وکل
منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التی هی ابعد والحادثتان عن جنبیه
مع تساوی بعدهما عنه متساویتان فمن طرف الاعظم اصغر
الحواد یتعاظم الحواد شیئا فشیئا الی ان یصل الی القائمتین
ثم یتعاظم کذلک الی ان یصل اعظم المنفرجات ومن طرف اعظم المنفرجة
بالعکس من ذلک والبرهان علی ذلک ان نفرض السطح آب و
الخط المایل عمود ده علی ان نقطة د فی الفوق ونقطة ه فی
السطح ویخرج من د عمود ده علی السطح علی ان یکون نقطة ه علی السطح ویصل فی السطح هـ ویخرج
الی ز ومن ح خط ح ط عموداً علی ه ز فنقول فلان سطح مثلث ده ه یمر بعمود ده یکون قائما
علی سطح ب علی قوائم لما ثبت فی الثامن عشر من حادیة عشر الاصول من انه اذا قام عمود علی سطح
فکل سطح یمر به یحیط مع الاول بزاویة قائمة ولان ه ز فصل مشترک بین سطح اب والمثلث وح ط

عمود على ذلك الفصل يكون عموداً على المثلث ايضاً بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكر في آخره من انه
قد بان انه اذا قام سطح على سطح فكل عمود على فصلهما يخرج في احد السطحين فهو عمود على الآخر فيكون
خط د ه الواقع في سطح المثلث مع خطي ح ه ه ط محيطاً بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث ه د ه
عموداً على سطح ا ب ح الذي هو الفصل لكان كل من ضلعيه المرتفعين ايضاً قائماً عليه وسهما د ه المفروض
ما بلا فيكون زاويتا د ه ح د ه ط قائمتين ويثبت الحكم الاول ثم يخرج ك ه ل في السطح غير قائم على ح ط
فزاويتا د ه ل د ه ك حادة ومنفرجة اذ لو كانتا قائمتين يلزم ان يكون د ه لكونه عموداً على ك ل ح ط
المتقاطعين عموداً على سطح ا ب لما ثبت في الرابع من المقالة المذكورة من ان كل عمود على خطين خرج
من فصلهما المشترك فهو عمود سطحهما وهذا خلف فثبت الحكم الثاني ثم نقول الحادة منهما زاوية
د ه ل ونفصل ح ل مثل ه ز ونصل د ل ه ل ففي مثلث د ه ل ضلع د ل لكونه وتر القائمة اعني زاوية
د ه ل اطول من د ه العمود لما ثبت في التاسع عشر من اولى الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث
يوترها الضلع الاطول ففي مثلثي د ه ز د ه ل لاشتراك ضلع د ه وتساوي ضلعي ه ز ه ل بالعمل
وكون د ل اطول من د ز يكون زاوية د ه ز التي في جهة الميل اصغر من زاوية د ه ل الحادة التي من
في هذه الجهة ايضاً لما ثبت في الخامس والعشرين من اولى الاصول من انه اذا ساوى ضلعا مثلث ساقي
آخر وكان قاعدة الاولى اطول كانت زاويتهما اعظم وبمثله يتبين انها اي زاوية د ه ه الواقعة في
خلاف جانب الميل اصغر من سائر الحواد ويكون زاوية د ه ر تمامها من قائمتين اعظم من المنفرجات و
بذلك يثبت المطلوب بتمامه **قوله تعالى** وَتُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ان قيل التكلم
في الكهولة ليس امراً عجيباً حتى يذكر في بيان مقام الاعجاز قلنا المراد انه يكلمهم في الوقتين على
حد واحد وصفة واحدة ولا شك انه غاية الاعجاز وقيل انه تكلم في المهد مرة واحدة اظهاراً
لطهارة امه ثم في الكهولة بالنبوة والوحي **قوله سبحانه** وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا
لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ
الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ معنى الاية الاولى ان طائفة من احبار يهود

آية

خيبر

خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد ﷺ وجه النهار اي اوله من غير اعتقاد
واكفروا به اخره وقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا ليس بذلك فظهر لنا بطلان
دينه وكذبه فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون ما رجعوا الا لامر تبين لهم فيرجعون
عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا الخ فلها تفسيرات الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احد اي مرتبط به معنى عامل فيه ذلك فالمعنى على الاول بحسب لفظا اما بتقدير حرف الجر
ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراف وبدونه ان لم يعتبر فيه ذلك فالمعنى على الاول لا تعترفوا ولا تظهروا
ايمانكم اي تصديقكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله
مثل ما اوتيتم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيد لهم تصديقكم
بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا تصديقكم ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الخ واو يحاجوكم عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع
يعني ولا تعترفوا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة
يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر وايثر في عطف يحاجوكم كلمة او
على الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع اثما او كفورا ولذا لم يجعل بمعنى الى ان وما بين لا تؤمنوا وان يؤتى
اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد لهم ان من يشاء الله ان يوفقه حتى يسلم او
يزيد ثباته على الاسلام كان ذلك ولم ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله الخ
الثاني ان تم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه
النهار الا لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل
رجوعهم لان رجوعهم كان ارجى عنده وح فمن موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل
مضمر على حذف اللام اي دبرتم ما دبرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشئ اخر يعني ان
ما بكم من الحسد بمن اوتي مثل ما اوتيتم من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم
عطف على ان يؤتى اي لئن يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من محاجتهم لكم عند
ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم ووجه العدول عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا

من الامرين مستقل بكونه سبب الحسد والغيظ وحقيقة المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكيد
سوى علمكم بان الايتاء والمحاجة المذكورتين كاشان الثنية وعلى هذا يكون قوله قل ان الهدى هدى
الله اعتراضا ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ءان يؤتى احد بزيادة همزة الاستفهام للتقرير و
التوبيخ بمعنى الآن يؤتى وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد خبر ان والمعنى
قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم ويدحضوا
حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كانه قيل قل
ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله ولا تؤمنوا انكار لان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلق ان يؤتى بفعل مضمر
على حذف اللام اى قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم الرابع
ان يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى تقديره ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع
دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي بعد نبيكم ولا
شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم
خير الاديان وان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله فيكون الاية باسرها خطابا للمؤمنين
من الله تعالى **قوله تعالى** وآتينا ثمود الناقة مبصرة مبصرة صفة لمحذوف هى آية
اى ناقة جعلناها آية مبصرة هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة لناقة الا ان يكون بمعنى
بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اى منشأ الاستبصار الناس وهدايتهم **قوله تعالى**
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ان قيل لم يقل ما من نجوى اثنين الا هو ثالثهم مع ان الامر ك
ما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان الابتداء بالعدد الفرد
فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله ولا ادنى من ذلك فان نجوى
اثنين يدخل فيه فلو قال اولا ما من نجوى اثنين الخ لما كان لهذا القول اعنى ولا ادنى فائدة وقيل
النكتة فيه هى ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى
انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه ان اضافة النجوى الى الثلثة يفيد كون الثلثة متناجين

آية

ايضا

فصل في دعاء

وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلثة كون الاثنين متناجيين والثالث غير مطلع على نجويهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله وهو رابعهم اطلاعه سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع

في دعاء الصباح والمساء من الصحيفة يولج كل واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه قيل الواو للحال والمعنى يدخل كل واحد من الليل والنهار في الآخر والحال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويزيده في الآخر كنقصان نهار الشتاء وزيادة الليل وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه قلت مراده ع التنبيه على امر مستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في آن واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة او لا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذا زيادة الليل ونقصانه فكانه قيل يدخل كل واحد منهما في الآخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الآخر كالليل في بقعة يدخل الآخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح ع بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانه في آخر وكذا الليل كما هو محسوس معروف للخاص والعام قيل كون الواو للحال مبني على تقدير المبتدأ كما في قوله نجوت وارهنهم مالك وفيه ما فيه وحاصل الجواب ان معنى الجملة الثانية وان كان يفهم من الاولى فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه وانت خبير بان ايلاج كل واحد منهما في آن واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في بقعة الا حال ايلاج النهار في الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار يتضمن نقصانه حال زيادته وكذا الليل في بقعتي الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل بدون ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما علم ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلالتين الضمنية والتصريحية ايماء لطيفا بذلك الى شان الامر ثم على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين

انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في ان واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض
زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق معنى الجملة الحالية في آن كما ذكره وذلك لا
يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم اقول اختلاف البقاع في العرض
الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة يوجب ان يدخل
بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه في كل
يوم بليلته من ايام السنة في جميع الآفاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج كل
واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى ففي حال زيادة زمان النهار
ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان الليل
في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه
المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحالية تاسيس لانها
اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه يتفرع وجوب صوم احد وثلثين يوما في صورة
وثمانية وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال وذلك لان
كوكب يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي بعد عن
الشرقي بالفصل يتاخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة وانما عرف ذلك بارصاد الكسوفات القمرية
حيث ابتدات في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن
الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها
في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلاف الطولية مع
الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الشمسية ويحتمل
ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر بدلا منه في كل البقاع فعبر عن
احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو ادخال الشيء في مضيق
ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بليلته في كل البقاع بحسب اختلافاتها
الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس وعلى التقديرين فالحالية تاسيس ومعنى الجملة

اكثر مما سبق وتحقق معناهما فى كل الآفاق حتى فى الوحوى فى بعض ايامه وبهذا التقرير يظهر ان فى كلام
ابناء الى كروية الارض والسماء فتأمل والحكمة فى نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد شئ الى ان
ينتهى كل منهما الى منتهاه فى الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان دخول احدهما على الاخر وذلك بحركة
الشمس لافلته لاضر بالابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد دفعة يضر
البدن ويسقمه والقول بان هذا التدريج مستند الى ابطاء مسير الشمس فى الارتفاع والانحطاط
مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك فان اجيب بعدما بين المشرقين سئل عن العلة فيه وهكذا الى ان
ينتهى الى تدبير العليم الحكيم فى مصلحة العالم وما فيه هذا ما ذكره بعض الافاضل فى هذا المقام واقول
لا ريب فى انه يدخل الليل فى النهار فى بقعة معينة فى فصل ويدخل النهار فى الليل فى هذه البقعة
بعينها فى فصل اخر وفى كل من الفصلين يكون الحكم فى البقعة الاخرى بعكس ذلك فهذه احكام
اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى صريحا اذ لو قيدت ببقعة واحدة لا يدان بمحل ادخال
كل واحد منهما فى الاخر على وقتين اذ فى وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما فى الاخر فى بقعة
واحدة بل انما يتحقق ادخال احدهما فى الاخر فقط ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منهما مجرد
الحكمين الاولين ولا يستفاد منهما الحكمان الاخران اعنى عكس الحكمين الاولين فى ذلك الوقت
بعينه فى بقعة اخرى اذ ظاهر قولنا يدخل الليل فى النهار ويدخل النهار فى الليل اما انه يدخل الليل
فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقى ويدخل النهار فى الليل فى وقت اخر او بقعة
اخرى كذلك فان اريد منه الاول افاد الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقرة الاولى
انه يدخل الليل فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار فى الليل فى وقت او بقعة
اخرى كذلك وح يفيد الاحكام الاربعة الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام
واراد منها مجرد حكمين واتى بعكسها لافادة حكمين اخرين هما عكس الاولين فتأمل **فى الفقيه**



محذوف المسند قال ابو جعفر عليه السلام انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن
موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وفى فروع الكافى باسناده المتصل الى محمد بن مسلم وحفص بن البخترى عن
الباقر والصادق عليهما السلام مثله والظاهر انه ترغيب للمخاطبين وغيرهم ان يلقنوا موتاهم اى من يحضره

من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشافهة محمد رسول الله لان اقرارهم بعد
تذكرهم برسالته يتضمن اقرارهم بوحدانية الله من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار
والتصديق بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر المحتضر بذلك ومات
عليه مات مؤمنا وامنا من ابليس وشياطينه ان يامروه بالكفر ويشككوه في دينه والحاصل انه
توبيخ وانكار للاقتصار على مجرد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغيب على
تلقين محمد رسول الله كما ذكرناه والواو للحال وهمزة الاستفهام في انكم محذوفة او هو استفهام
في صورة الخبر والمراد ان المحتضر منكم من الخواص كان ام من العوام محتاج الى تلقين الرسالة لئلا
يشككه الشيطان وجنوده في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة ومعنى الحديث
وانكم تلقنون موتاكم مجرد لا اله الا الله والحال انا نلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تقتدوا بنا وتلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككهم الشيطان وفي الخبر انه
يجيء الشيطان اليه ويجلس عند يساره ويقول اترك هذا الدين حتى تنجو من هذه الشدة وهذا
الشيطان يسمى بالعديلة وربما يجيء بصورة ابيه وجده واخيه واقاربه ويقول اعدل عن هذا
المذهب فاني كنت عليه وانا الان متندم فلابد من التلقين وتذكر العقايد وعلى هذا ما ورد في الخبر
عن سيد البشر صلى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة مشروطة بشروطها
والاقرار بالنبي والاوصياء من بعده من شروطها كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام فان الايمان الموجب
لدخول الجنة انما يتم بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد في بعضها تلقين لا اله الا الله
وفي بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفي بعضها معه تلقين ولاية الائمة واحدا بعد واحد على
اسمائهم وترتيبهم وقيل في توجيه الحديث ان كلام الفقرتين امر في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم
موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل
في التوحيد من غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص
عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوته في نفسه
يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس استقلال العقل فيه بتلك المثابة فينبغي

التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايضا في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر ولذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد وانما يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط واما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد ايضا واورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز غفلتهم عنها او قدرة الشيطان على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه ولو جه اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان استقلاله فيها ليس بهذه المثابة وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام ع امرا في صورة الاخبار لكان ينبغي ان يقول انكم تلقون موتاكم لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما معا ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده واتيانه بخارق العادة لا على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله قد ثبت بمجرد اتيانه بالقران العزيز الذي اعجز مصاقع الخطباء واقحم ارحام اعلام البلغاء واصلاب اعاظم فصحاء العرب العرباء من دون توقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما ان العلم بالنبوة وثبوتها في نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر اخر ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقولوا ابعا ان اريد بموتانا موتاهم عليهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد ليستغني عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع وان اريد بهم اهل بيتهم عاما او خصوص

ولد منهم فكذلك لان المراد بالخواص ههنا من اخذ دينه من الكتاب والسنة وصحح عقايده بالبراهين
القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن المعلوم بديهة ان كل واحد من امهاتهم
واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل وثبوت النفس خرجوا عن الدين و
نازعوا في امر الامامة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضعين لادنى ملابسة ويراد بموتاهم من
يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون
المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة ليامنوا من اضلال الشيطان وتشكيكه
وانتم تخالفوننا في ذلك فاذا حضرتموهم تلقنوهم مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والامر ان مجرد
التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايمانا بل اسلاما لا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا
على المخالفة وترك المتابعة **قوله تعالى** كبرت كلمة كلمة نصب على التميز وهي تفسير لضمير
مبهم مستتر في كبرت مثل نعم رجلا زيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان
التفصيل بعد الاجمال اوقع **قوله تعالى في سورة الكهف** ولم يجعل له عوجا
قيما قد يتوهم ان قوله قيما حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم يجعل له عوجا معطوف على
انزل فهو داخل في حيز الصلة فعلى جعله حالا يلزم الفصل بين الحال وذي الحال ببعض الصلة
وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما **قوله تعالى** وترى الشمس اذا طلعت
تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه **اقول**
تزاور بالتخفيف والتشديد فالتخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزور على وزن
تحمر وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين جهة اليمين وحقيقتها الجهة المسماة
باليمين وتقرضهم تقطعهم ولا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا يصيبهم
الشمس في طلوعها ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان مفتوحا
الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فضوء
الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء والنسيم الموافق يصل اليه من جانب الشمال فلاجرم
بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها

آية

ايضا

ايضا

تزاور

نهار

من

من الوقوع وكذا السال عن وبنها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول الاول لكان ذلك امرا معتادا مألوفا فلم يكن ذلك من ايات الله تعالى مع انه تعالى يقول بعد ذلك من ايات الله **شعر عربي** فيه ابهام لغوي واعجبا من عجب العجاب خمسة غربان على الغراب مراد از غراب اخر آن اسب كه دراز كوشند ومراد از خمسة غربان پنج كلاغ است يعنى پنج كلاغ لاغر بر آن اسب مرده نشسته بودند وانرا مى خوردند **في الخبر** عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كان الموت يشترى لاشتراه اثنان كريم الملح وحريص ملهوف الابلح واسع الجبهة والملهوف المحروم من المال والمراد من الخبر انه لو كان الموت يشترى لاشتراه الكريم الوسيع الطبع عند عدم اقتداره على المال ليحسن به الى الناس والحريص اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له **وفي خبر اخر** عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا لو كان لي بذ ثالثة لاستعنت بها على الاكل والمراد اني احببت ان يكون لي يد ثالثة حتى استعين بها على الاكل لتوقف العبادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل لتحصيل القوة على العبادة ممدوحة كذا قال العلامة في جواب مهنان بن سنان لما سئله عن معنى هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون يد واحدة كالعنب وكل البد لا ببعض الاصابع **وفي خبر اخر** عن النبي صلى الله عليه وآله مخاطبا لاصحابه انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار قال في الصحاح ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا تلقون غائطكم يابسا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والفواكه الرطبة وانحصار قوتكم في الخبز اليابس ومثله واليوم لتمكنكم من انواع الطعوم تلقونه رقيقا فلا يكفي مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء **شعر عربي** ليت هل ينفع شيئا ليت ليت شبابا بوع فاشتريت قوله بوع فعل ماض مجهول وليت الثالثة تاكيد للبيت الاولى وليت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعوله وجملة هل ينفع شيئا ليت جملة استفهامية انكارية معترضة فالمعنى ليت الشباب يباع فاشتريت مع ان ليت اعني التمني لا ينفع شيئا **حكاية فيها اشكالات لغوية** حكى ان معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب فقال افصح الناس قوم تباعدوا

شعر عربي

حديث

ايضا

ايضا

شعر عربي



من فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا
طمطمانية حمير فقال معوية من هم هذا القوم قال هم قومي والمراد بالفراتية اهل الفرات الذي
هو نهر الكوفة لانهم خالطوا العجم والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة بنو تميم سموا بذلك لانهم يلحقون
الشين المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش والكسكسة بكر سموا بذلك
لانهم يلحقون السين الغير المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكلاهما
يلحقون السين والشين في حال الوقف لابقاء الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث
والمذكر وخصوا السين والشين بالالحاق لخفائهما لانهما من المهموس ثم قيل الكشكشة والكسكسة
بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهي مكسورة فالحكاية بهما الكسر و
المختار انما بالفتح لانها مصدر فعلل المأخوذ منها اشتقاقا وهو مفتوح الفاء واللام الا ترى
ان قوله بسملة بفتح الباء في مصدر بسمله اي قال بسم الله وان كانت الباء في بسم الله مكسورة وكذا
السجلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال
عند القتال والطمطمانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي في لسانه
عجمة لا يفصح روي ان الاشعث بن قيس تزوج امرأة على حكمها فردها عمر الى اطناب بيتها اي الى
مهر مثلها يريد الى ما بني عليه امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر آخر ما احب ان بيتي
مطنب ببيت محمد صلى الله عليه وآله اني احتسب خطاي اي قوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني
ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي الى
مسجد **شعر فارسي للانوري** جز تشنگی خنجر خونخوار تو کیست همکاسه کرده
دیده است فنا عطشان را عطشان صفت فنا است ومراد از فنا فناء عالم است که عطشان و تشنه
اهلاک ناس است ومراد آنست که فناء عالم که تشنه وعطشان اهلاک ناس است همکاسه خنجر
خونخوار تست که آن نیز تشنه خون دشمنان تست **شعر آخر للخاقاني** مریم
آبستن است لعل تو از بوسه باش تا بجدا نشود عیسی تو متهم یعنی بوسه کز از تو گرفته شود
محیی اموات است پس آن شبیه بعیسی است لهذا لب تو که منشأ تولید آنست شبیه بمریم است

شعر للانوري

[illegible]

دیخوبر

وچون عیسی متهم بخدائی شده بوسه کران تو کرفته شود متهم بخدا نیست یعنی معنی بیت آنستکه لعل تو یعنی لب تو که شبیه به مرتم است چون ابن مریم استاز بوسه تو بگذار که آن بوسه را خدا شود تا آن بوسه تو که شبیه بعیسی است احیاء اموات کند ومتهم بخدائی شود **شعر العربی**

اجبال الکرم مبکر دارباب همم را همت نخورد بیشتر لا و نعم را یعنی روآوردن کرم از عربان همت منشأ سرور ایشان نمیشود بلکه منشأ حزن ایشان میشود زیرا که همت از نعم عبر که کنایه از کرم اوست و از لا که کنایه از بخل است بیشتر نمیخورد یعنی هیچیک را خوش ندارد **مسئلة صرفیة** قال الصرفیون اذا ارید تصغیر الجمع فان کان جمع قلة فانما یصغر علی بنائه لقرب القلة من معنی التصغیر فنقول فی اکلب واجمال اکیلب واجیمال ولا یرد الی الواحد ویصغر ثم یجمع جمع السلامة فیهما فنقول فیهما کلیبات وجمیلات وان کان جمع کثرة فلا یصغر علی بنائه للتنافی بین الکثرة والتصغیر فینظر ان کان لمفرده جمع قلة اخر کغلمان فانما یرد الی جمع القلة فیصغر فنقول فی تصغیر غلمان ودور غلیمة وادیر او یرد الی مفرده فیصغر ثم یجمع جمع السلامة فنقول فی تصغیرهما غلیمون ودویرات وان لم یکن لمفرده جمع قلة تعین رده الی مفرده وتصغیره ثم جمعه جمع السلامة کما تقول فی شعراء ومساجد شویعرون ومسیجدات هذا ما ذکروه وهذه القاعدة منتقض بامرین احدهما ان بعض جموع الکثرة لیس لمفرده جمع قلة ولا یجمع مفرده ایضا بالواو والنون ولا بالالف والتاء وذلک مثل سکاری وحمر وثانیهما بجمع الکثرة الذی لیس له واحد مستعمل فی کلامهم نحو عبادید واجیب عن الاول بانه مستثنی من القاعدة والمراد ان الجمع الذی جاز ان یجمع مفرده علی جمع السلامة یجمع علیه وفیما لا یجوز فیه ذلک ولیس له جمع قلة ایضا فالتصغیر ممتنع فیه فسکاری جمع سکران وحمر جمع حمران لا یجوز ان یصغر وعن الثانی بانه یرد الی ما یجوز ان یکون واحدا لعبادید اما جمع فعلول او فعلال او فعلیل واما ما کان فتصغیره عبیدید وجمعه بالواو والنون علی عبیدیدن وبالالف والتاء علی عبیدیدات **عن محمد بن حمران**

قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله تعالی فیما اخبر عن ابرهیم علیه السلام هذا ربی قال لم یبلغ به شیئا اراد غیر الذی قال قوله لو یبلغ به شیئا ای لم یبلغ بهذا القول کفرا او فسقا لانه اراد



غير الذي ظاهر كلامه اما الا انه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل العرض ليتفكر
في انه هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام **روى السيد الرضي** ره
في المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوي كما ينزوي الجلدة من النار
اذا انقبضت واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد
لكونه محل عبادة الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه يوجب قلة توقيره وتعظيمه فمن
دخوله فيها بقل عظيم قدره وينزوي في العقل لا في الحس والمحسوس منه لم يتغير بساحته ويمكن
ان يراد من المسجد اهله او بقدر الاهل حتى يكون الانقباض مستندا اليهم ويكون المعنى ان اهل
المسجد من المؤمنين لغاية جدهم في تعظيم المسجد وحفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب
ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا رأوها في المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزهوها عن كل
خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه **روى عن الصادق عليه السلام** انه قال
ما توسل الى احد بوسيلة ولا تذرع بذريعة اقرب له الى ما يريده مني من رجل سلف اليه مني
يد فادفعها اختها واحسن ربها فاني رأيت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل ولا سمحت
نفسي برد بكر الحوائج البكر النعمة البكر الابتداء واضافة المنع والشكر الى الاواخر والاوائل
اضافة الى المفعول ومحصل مراده ع ان احسن الوسائل التي السؤال تقدم العهد بالسؤال فان
المسؤول ثانيا لا يرد السائل الاول لئلا يقطع شكره على الاول ومفصله ان من يسئل عني شيئا
لا يكون له وسيلة ولا ذريعة يقربه الى اخذ ما يريده مني احسن من تقدم سؤال منه ووصول نعمة
مني اليه فاني اذا اعطيت احدا نعمة ثم سألني ثانيا اتبع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك
الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب ان يقطع القائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما
كان في المقام توهم انه ع لا يبالي برد السائل ابتداء فدفع ذلك عن نفسه وقال ما سمحت قط برد السؤال
الاول والحوائج المبتداة وحاصله اني لا ارد السؤال الاول لان نفسي لا ترضى برد من لم يطلب مني
شيئا قبل ذلك وسألني ابتداء ولا السؤال الثاني لئلا يوجب قطع الشكر على الاول
من امثال العرب قولهم ذكرتني الطعن وكنت ناسيا واصله ان رجلا حمل على رجل
ليقتله

لیقتله وکان فی ید المحمول علیه رمح فانساه الدهش ما فی یده فقال له الحامل الق الرمح فقال ذکرتنی
الطعن وکنت ناسیا ومنها قولهم ذکرتنی فوک حماری اهلی واصله ان رجلا خرج بطلب حمارین
قد ضلا من الحی فرای امراة متزینة فاعجبته وذهب یمشی خلفها ونسی الحمارین فما زال یحدثها
حتی اسفرت عن لثامها فاذا انفها واسع ردی کریه المنظر فلما رای ذلک زال تعشقه لها وتذکر
الحمارین فقال ذکرتنی فوک حماری اهلی ومنها قولهم کفیت الدعوة ای کفیت مؤنة الدعاء لی
واصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة راهب واخذ یوافقه فی دینه ویقتدی به فی عبادته و
یزید علیه وبقی علی ذلک ایاما ثم انه سرق صلیب الراهب وکان من الذهب ثم استاذنه فی الفراق فاذن
له وزوده من طعام وقام لوداعه فلما ودعه قال له صحبک الصلیب وکان هذا رسمهم فی الدعاء
علی المسافر فقال الفاجر المذکور کفیت الدعوة فصارت مثلا ومنها قولهم هان علی الاملس
ما لاقی الدبر وهو مثل یضرب فی الرجل القلیل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحیح الظهر
والدبر الذی قد دبر ظهره ومنها خیر حالبیک تنطحین وهو مثل یضربونه لمن یسیء الی من
یحسن الیه ویحسن الی من یسیء الیه واصله ان بقرة کان له حالبان وکان احدهما ارفق بها من الاخر
وکانت تنطح الذی یرفق بها وتدع الاخر ومنها حبین تعلین تدرین واصله ان رجلا اتی
فاحشة فقضی وطره منها فلما خرج رای فی الدار بقلا فحمله وهی لا تدری فلما ولی سمعها تقول
لجاریتها سخرنا هذا الاحمق واخذنا منه ثلثة دراهم ولم ینقص منا شیء فالتفت الرجل فقال
حبین تعلین تدرین **شعر فارسی** زهد تو فضلهٔ وضو کز پیتم بر زدی
خون چهار مادر از بطن سه دختر آورد معروف انست که این شعر در وصف زهد جناب
امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام است وظاهر آنست که مراد آن باشد که زهد تو مرتبه ایست
که اگر فضلهٔ از وضو تو که از زهد تو حاصل شده بافلاک رسد که آباء علویه اند مؤثر و فاعل اند
در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند از رسیدن آن فضله وضو که از زهد تو ناشی شده
با آباء علویه بنحوی زهد تو در آنها تاثیر میکند که آنها نیز زاهد میشوند و دست از فعل و تاثیر
در امهات اربع میکشند و چون فعل و تاثیر از آباء با امهات نرسد امهات نیز از تولید باز

شعر فارسی

مینمایند لهذا مانند یائس میشوند واز حیض منقطع میشوند واز تولید موالید ثلثه که عبارتست
از حیوان ونبات وجماد که تعبیر از آنها به دختر میشود باز خواهند ماند پس اینچه گفته است
شاعر که خون چهار مادر از بطن سه دختر آمد کنایه است از انقطاع خون از چهار مادر و
مبنی است بر اینچه در محاورات متعارفست که فعلیکه باید از شخصی بخصوص صادر شود وصدور
آن از دیگری ممتنع باشد در وقت توهم عدم صدور از آن شخص میگویند پس باید آن فعل از آن دیگر
صادر شود از باب تعلیق بر محال همچنانکه میگویند اگر تسخیر فلان مملکت را سلطان نکند پس فلان
گدا خواهد کرد ومراد انستکه بعد از انکه سلطان آن تسخیر را نکرد دیگر محال است که آن مملکت تسخیر
شود

شعر فارسی

شعر آخر ممکن بود که هستی واجب فنا شود وان ممتنع که مهر تو از من رها شود
در شکنای عکس نقیض خیال دوست ترسم که صورتم زهیولی جدا شود مراد از واجب واجب
بالغیر است نه واجب بالذات ومراد از عکس نقیض خیال خیال لا است که خیال عدم وصل وملاقات
وامثال آن باشد زیرا که نقیض خیال لا خیال است وعکس لا خیال خیال لا است پس معنی شعر
آنستکه ممکنست که واجب بالغیر فانی ومعدوم شود اما منفک شدن یاد تو از من ممتنع است وهم
میترسم که از کثرت فکر وخیال من در ذکر دوست وعدم وصول باو هلاک شوم ومفارقت میان صورت
وهیولای واقع شود

مسئلة بیانیة

من **مسئلة بیانیة** ان قیل ای استعارة او تشبیه فی قول ابی تمام لا
تسقنی ماء الملام فانني صب قد استعذبت ماء بکائی قلنا فیه اقوال ووجوه الاول ان فیه
استعارة مکنیة تخییلیة فانه شبه الملام بظرف شراب مکروه وهو استعارة مکنیة واضافة الماء
تخییلیة ووجه الشبه ان اللوم یسکن حرارة الغرام کما ان الماء یسکن غلیل الاوام الثانی انه تشبیه
من قبیل لجین الماء لا استعارة ووجه الشبه کما ذکر وهذان الوجهان ذکرهما صاحب الایضاح واورد
علیهما الخلخالی بان المناسب للعاشق ان یدعی ان حرارة غرامه لا یسکن الا بالملام ولا بشیء اخر فکیف یجعل
ذلک وجه شبه واورد علیهما بعض اخر بانه لا دلالة فی البیت علی ان الظرف او الماء مکروه والتشبیه
لا یتم بدونه واجیب عن الاول بان تشبیه الشاعر الملام بالماء فی تسکین نار الغرام انما هو علی وفق
معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق یسکن بورود الملام ولیس ذلک علی وفق معتقده فلعل

ان نار الغرام يزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم اجد الملامة في هواك لذيذة حبا لذكرك
فليلمني اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الآخر جاؤا يرومون سلواني
بلومهم عن الحبيب فراحوا مثل ما جاؤا فقول الجلبي بان المناسب للعاشق الخ مندفع كيف وصاحب
الايضاح لم يقل ان التشبيه معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة في الشراب
ظاهر في انه غير راض بهذا الجواب والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يقيد بالكراهة
وح يصح التشبيه ويكون وجها عليحدة لكونه استعارة مكنية تخييلية سوى ما ذكره صاحب
الايضاح ويندفع عنه الايراد الثاني كما هو ظاهر لبعضهم وقال في وجه الشبه ان الملام يعنف به الملوم
وهو مختص بالسمع فنقله ابو تمام الى ما يختص بالحلق كانه قال لا تذقني الملام ولما كان السمع يتجرع
الملام اولا كتجرع الحلق الماء صار كانه شبيه به ولا يخفى بعده الثالث ان يكون ماء الملام من قبيل
المشاكلة لذكر ماء البكاء ولا تظن ان تاخر ذكر ماء البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا في قوله تعالى
فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ ان تسمية الزحف بالبطن مشيا للمشاكلة لما
بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلثة يصلح لتصحيح
كلامه فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه
منفكة عن الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هذا ونقل ابن الاثير في كتاب مثل السائر
ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا
شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الي بريشة من جناح الذل لابعث اليك شيئا من ماء الملام
ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه في
الاية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان
الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا عند تعبه
ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطئ راسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه
فشبه ذله وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة اليه وهو
من الامور الملائمة للحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى

وعلى

شعر فارسی

وعلى ما ذكرناه جلية الحال في النقل المذكور غير خفية **شعر فارسی** منم معلول بی
علتی که علت گشته پیوندم ازل فرزند من باشد ابد فرزند فرزندم این شعر در السنه وافواه
مشهور است وحقیر بنخورده‌ام که کسی متعرض حل آن شده باشد وآنچه بخاطر حقیر رسیده در بیان معنی
آنستکه اوصاف مذکوره در این شعر اوصاف معلول اول است که عقل کل باشد در نزد حکما ونور محمد
صلی الله علیه وآله باشد در نزد بعضی ومراد از علت اول نقص وقصور وقوه است ومراد از علت دوم
فاعل وموجد است وممکن استکه علت اول نیز بمعنی فاعل وموجد باشد لیکن معلول مضاف باشد به
علت یعنی منم معلول بی فاعل بی فاعل ومعلول علتی بی علت وبالجمله معلوم چیزیکه آن علت ندارد
وواجب بالذات است پس معنی آنستکه معلول اول بلسان واقع میگوید که منم معلولی که در معلولیت
وامکان قصور ونقص وقوه ندارم یعنی بنوای معلولیت وامکان قصوری دیگر ندارم ومعلولی ام
بالاتر نیست زآنکه جمیع کمالات من بالفعل است وقوه وجهت عدمیت در من نیست خلاصه معلولی
که بعیب باشد وبغیر از معلولیت عیب وقصوری دیگر نداشته باشد منحصر است در من یا منم معلول
شیء بی علت واجب بالذات وفاعل وموجد پیوند من شده یعنی من بیواسطه از او صادر شده‌ام
وواسطه در میان من واو نیست پس گویا او بمن متصل است وازل که عدم تناهیست از جانب بدایت
فرزند منست یعنی از من ناشی شده است واین مبنی است بر مذهب حکما که معلول اول را حادث ذاتی
میدانند ومیگویند امتداد وجود او از جانب بدایت ونهایت غیر متناهیست وچون ازل فرزند من
باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتب بر ازل است فرزند فرزند من باشد وترتب ابد بر ازل
باعتبار آنستکه عدم تناهیست از جانب نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهیست از جانب بدایت
واین نیز مبنی است بر مذهب حکما که ما ثبت قدمه امتنع عدمه پس آنچه عدم تناهی آن از بدایت ثابت
باشد باید عدم تناهی آن از جانب نهایت نیز ثابت باشد پس گویا ازلیت سبب ابدیت است لهذا
هرگاه ازلیت فرزند من باشد ابدیت بمنزله فرزند فرزند من خواهد بود **مسئله متفرقة**

مسئله متفرقه

معروفة وهي ان الاناء كالطاس يسع مثلا بسع من الماء وهو في قعر البئر اكثر مما يسعه وهو على رأس
المنارة اقول هذه المسئلة مما يذكر في الهيئة لكون ماخذها ودليلها من مسائلها ومبانيها

على التوضيح والتفصيل انه قد ثبت وتقرر ان الاثقال تميل الى مركز العالم ويظهر منه ان سطح الماء
الذي هو الثقيل كروي بالحقيقة اذا لم يعرض له مانع لاستحالة ان يكون موضع منه اقرب منه الى
مركز العالم والا لمال الماء اليه بسيلانه وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي الى المنخفض والابعد الى
الاقرب الى ان يثبت به بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء اينما
كان يكون قطعة من سطح كروي مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ولا شك ان سطح الماء كلما قرب الى
المركز ازداد انحدابه لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى اذا تساوى
وتراهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما برهن عليه فيكون الاناء المملوة ماء يحوي من الماء و
هو اقرب الى مركز العالم كقعر بئر مثلا اكثر مما يحويه وهو ابعد منه كراس منارة مثلا لاهلالى منه
تساوى غلظة التفاضل بين السهمين لان الماء في قعر البئر اشد تقببا وتحدبا منه في راس المنارة
والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف
قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم وظاهر
ان تحدب الكرة الصغيرة اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي
هي سطح ظاهر مائه بمعنى ان سطح ظاهر الماء [ماء الاناء] يرتفع من سطح دائرة راسه ويتحدب بحيث يصير قطعة
كرة يكون سطح دائرة ماء الاناء او راسه قاعدة لتلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر
البئر ولا ريب في ان تلك القطعة اقل من النصف وقد سبق انهما اينما كانت يكون قطعة من كرة مركزها
مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظمى واذا كانت في قعر البئر يكون
قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر براس المنارة مثلا اعظم
من التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر بقعر البئر ولا ريب في ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين
كل منهما اصغر من النصف واحدهما من كرة عظيمة والاخرى من كرة صغيرة يكون تحدب القطعة الثانية
اكثر من تحدب القطعة الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البئر اكثر من تحدبه في راس المنارة
مع وحدة قاعدتهما فيكون ماء الاناء المملو ماء في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لان سطح ظاهر
مائه في الاولى قطعة من دائرة صغيرة وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بملائمة الاناء

٦

ماء في الحالين ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيهما وظاهر
انه لو ملئ اناء ماء في راس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن الماء ازداد انحدابه مائه وصارت
قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء وعلى هذا يكون الاناء في راس المنارة
مملوا من الماء وفي قعر البئر لا يكون مملوا منه وبذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل
المذكور ازدياد ذلك الماء بعينه لازدياد انحدابه وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انتقاصه
لانتقاص انحدابه والوجود بخلافه فان ازدياد الانحداب مع انتفاء الملاءة لا يوجب ازدياد الماء
انما الموجب له ازدياده مع بقاء صفة الملاءة وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في راس
المنارة اعني سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قعر البئر في الاناء وهو
ظاهر والحاصل ان ازدياد الماء بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك
اسفل واذا انقص التحدب بصيرا اعلى ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوره فلنفرض ا ب كرة
الارض و ا ذ ب منارة عليها و ا د ب بئرا فيها و ط ك ه ر المتساوي بين عرض راس الاناء في راس
المنارة وقعر البئر ونرسم على ح مركز العالم دائرة ط ل ك ببعد راس الاناء عنه حين كونه على
راس المنارة فيحصل قطعة ط ل ك من الماء ودائرة ه ح ر ببعده عنه عند كونه على قعر البئر فيحصل
قطعة ه ح ر منه ونفصل من ح م سهم قطعة ه ح ر خط م ف مساويا لذل سهم قطعة ط ل ك و
نخرج ف س مساويا ط لنصف قطر دائرة ط ل ك ونرسم على مركز س دائرة
ف ق ر مساويا لدائرة ط ل ك المساوي له
ف ر ه ح ر ق الذي غلظه و هو ح ق
مساو لتفاضل ح م ف م السهمين
وهو المطلوب وبوجه اخر في التوضيح
نقول اذا رسم على راس الاناء الذي هو
سطح مستو كانت قطعتان من كرتين مختلفتين
بالصغر والكبر وكانا القطعة التي من الكبيرة اصغر من نصفها كان ما رسم عليه

من الكرة

من الكرة الصغيرة كاحب اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كادب ويكون التفاضل بين القطعتين
بشكل هلالي تساوي غلظة التفاضل بين سهمي قوسي احب ادب فاذا كان الاناء المملو
ماء في قعر البئر كان انحداب السطح الظاهر من الماء الذي فيه كاحب واذا كان ذلك
الاناء المملو ماء فوق المنارة كان انحداب السطح الظ
كادب ويحوي في قعر البئر من الماء اكثر مما يحويه
فوق المنارة مما يقتضيه ثخن هلالي احب ادب

واذا عرفت ذلك فليتبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة
العظمى اذا تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان يتبين ذلك بوجوه
ا ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسان من داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما
متساويان كدائرتي اهب دهح المتماستين على نقطة ه وهي وسط قوسي اهب دهح
المتساويين في الوتر ثم نصل وتري اب دح ونصل بين منتصف اب وهو ح ونقطة
التماس وهي ه بخط حه فهو قاطع لوتر دح لا محالة على
نقطة ز فيكون خط اح زح عمودا على وتري اب
دح ومارا على مركزي الدائرتين كما ثبت في ثالثة
الاصول فيكون مجموع هح سهم قوس اهب وهز
منه سهم قوس دهح ولا ريب في ان هح الذي هو سهم
قطعة الدائرة الصغرى اطول من هز الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى الناقصة من نصف
المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو المط وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت دائرتان مختلفتان
في المقدار متماستين من داخل على نقطة يمر بها قطر اما فكل وترين متساويين لقوسين من
تلك الدائرتين بحيث يقومان على ذلك القطر على قوائم فوتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
العظمى التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من وتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
وجهه ويلزم من ذلك أن يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى

وهو المطلوب ب بفرض قوسي اهب ارب من دائرتين مختلفين على وتر اب ولكن
قوس ارب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف اب وهو نقطة م
عمود م ه ر ه على اب وهذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين اى نقطتي ع م لكونه عمودا
على الوتر ومنصفا له فنصل خطي اح ام ونقول نقطة ح التي هي اقرب الى وتر اب من نقطة م
هي مركز دائرة اهب الصغرى لكون خط اح اقصر من خط ام نظرا الى ان زاوية اح م منفرجة
وزاوية ام ح حادة فنقطة ح داخلة في سطح ارب العظمى ولنخرج منها خطا ح ا ح ر الى محيطها
و ح ر على سمت المركز غير مار عليه فهو اقصر من ح ا لكن خطا ح ا ح ه لكون كل منهما نصف قطر
الدائرة الصغرى متساويان فخط ح ه اطول من خط ح ر فبعد اسقاط ح م المشترك بين ح م ح ر
يكون خط ه م الذي هو سهم لقوس اهب التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من ر م
الذي هو سهم لقوس ارب التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب حـ
نفرض قوسي اهب ارب من دائرتي اهبد ارب ح المختلفتين على وتر اب وليكن قوس
ارب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ر ه على ذلك
الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجة من دائرة ارب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما
ان يقع على ر فيلزم تلاقي الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما
ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي ر ح فيلزم
تماس الدائرتين على نقطتي اب ضرورة ان دائرة
اهب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى
الذي هو مواز لوتر اب وهو قطر ل ع س على نقطتين وقعتا
خارجتين من الدائرة العظمى والا صارت الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين
على نقطتين باطل لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة ه خارجة عن الدائرة العظمى
فيكون ه ح الذي هو سهم قوس اهب الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو
سهم قوس اب الذي هو القطعة العظمى وهو المطلوب **سؤال طبيعي** ان قيل قد ثبت

سؤال طبيعي

بالتواتر والمشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب والفضة في الصرة ولا تحرق الخرقة المصرورين
فيهما اما السبب في ذلك قلنا المبنية ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها تنفذ في المتخلل وهي سريعة
الحركة جدا فلا يبقى فيه ريثما يحرقه واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها
قدر ما من الزمان يعتد به فتذيبها **شعر عربي** لابي نخيلة كان اذنيه اذا تشوفا قادمة

شعر عربي

او قلما محرفا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعا مع انه منصوب
بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى
وهي اربع او عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله تشوفا اي تزينا ومعناه ظاهر واجيب عنه
تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني
الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان اذنيه اذا تزينا تحكيان قادمة
او قلما واخرى بان المروي المكتوب في النسخ المصححة تخال لا كان واخرى بان كلام قادمتا او قلما
ومحرفا بالالف من غير تنوين على انه مثنى في الاسماء الثلثة مثناة وحذف النون للضرورة وقيل
قد خطأ ابو نخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشده بحضرة الرشيد لحنه ابو عمرو والاصمعي وهذا
ينافي ما نقل ان ابا عمرو قد توفي قبل خلافة الرشيد **من كلمات العرب** قولهم صمنا

كلام العرب

رمضان في الواوات يريدون انه جاوز العشرين فلا يذكر الا بواو العطف فيقال احد و
عشرون واثنان وعشرون وهكذا ويشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب
الله كلما سمعنا كانني هلال العيد قد طلعا فخذ للهول في الشوال اهبته فان شهرك في
الواوات قد وقعا **قال رسول الله** صلى الله عليه وآله لا عدوى ولا هامة ولا طيرة

حديث

ولا صفر العدوى ما يظن الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقده العرب في الجاهلية
من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك بثاره صاحت هامته في القبر اسقوني اسقوني والطيرة
التشأم من صوت غراب ومثله واما الصفرة فكالحية يكون في الجوف يصيب الماشية فهو عندهم
من الجرب **مرفليست** معنه شتر ميان سه كس مشترك بود ايشان بخدمت حضرت

قضاء العلي

امير المؤمنين عليه السلام آمدند وعرض كردند كه ثلث شتران از يكي است وتسع از يكي ونصف

از يكي

از یکی و میخواهیم شما این شتران را باین طریق قسمت کنید بی کسر حضرت یک شتری طلبیدند از خود
وانرا بر هفده افزود تا هجده شد پس ثلث انرا که شش بود بصاحب ثلث داد و نصف انرا که نه
باشد بصاحب نصف داد و تسع انرا که دو باشد بصاحب تسع داد و یکی باقیمانده بود که شتر خود
ضبط نمود **و مخفی نماناد** که مقتضای سؤال آن بود که هر یک از آن سه نفر کسری
که حصه او بود نسبت بهفده بردارند نه نسبت بهیجده و بنابراین حصه هر یک کمتر میبود از
آنچه حضرت بایشان داده بود و ملخص کلام آنستکه بمقتضای ظاهر سؤال آنستکه این
کسور از هفده اعتبار شود و اگر چنین میشد حصه هر یک کمتر از ان میشد که حضرت داد
زیرا که کسور مذکوره مستغرق هفده نیستند بلکه هر گاه از هفده اخذ شود مجموع آنها کمتر
از هفده میشود و مع ذلک کسری هم میرسید پس در سؤال ایشان که باید باین طریق قسمت شود
بدون کسر قرینه موجود استکه از آن مستفاد میشود که ظاهر سؤال یعنی اخراج کسور مذکوره
از هفده مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان آن بوده که باید یکسر هفده شتر میان ایشان
منقسم شود بنحویکه این هفده ثلث و نصف و تسع علیحده باشند و یکی را ثلث و یکی را نصف و یکی را
تسع بدهند و چون آن عدد هیجده بود لهذا حضرت یک شتر اضافه نمود و بطریق مذکور قسمت کرد
و هر سؤال قسمتی که از این قبیل باشد جواب آنستکه علیحده تحصیل شود که عدد اشیاء موجوده
بعینها کسور مطلوبه از آن عدد شود و آن کسور از آن عدد اخذ شود مثلا اگر سؤال شود که هفتاد
و یک گوسفند میان سه کس مشترک یکی را ثلث و یکی را خمس و یکی را سبع و بی کسر باید
قسمت کرد جواب عددیکه هفتاد و یک کسور مذکوره آن باشد صد و پنج لهذا باید ثلث آن که
سی و پنج باشد بصاحب ثلث داد و خمس آن که بیست و یک باشد بصاحب خمس داد و سبع آن
که پانزده باشد بصاحب سبع داد و این مجموع هفتاد و یک استکه بطریق مذکور قسمت شده



سؤال زنی فوت شده و وارثان منحصر در شوهری و پدری و مادری هر کدام از
مال او چیزی غارت کردند چون حاکم شرع ایشانرا طلبید تا موافق شرع بر ایشان قسمت
کند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس ده و پدر را گفت تو ثلث آنچه برده پس ده و مادر را

گفت

کفت تو سدس آنچه برده پس ده چون ذا نقد مجموع را به سه قسمت متساوی کرد و هر کدام را حصه داد با آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان با آنچه باید در این صورت مجموع ترکه چند میشود و هر یک چه قدر بغارت برده بوده که بعد از دو قسمت مذکور هر یک بحصه خود رسید **جواب**
در صورت مذکور مجموع ترکه ٢٨٢ است آنچه شوهر بغارت برده بود ١٩٨ است و آنچه پدر برده ٧٨ است و آنچه مادر برده ٦ است و مجموع این سه قلم ٢٨٢ میشود که مجموع ترکه است و نصف آنچه شوهر برده ٩٩ است و ثلث آنچه پدر برداشته ٢٦ است و سدس آنچه مادر برداشته ١ است و مجموع این نصف و ثلث و سدس ١٢٦ است و چون این به سه قسم متساوی شود هر حصه ٤٢ میشود و چون آن ضم شود با آنچه در نزد شوهر باقی مانده که ٩٩ باشد ١٤١ میشود که نصف مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه شوهر است و چون اضافه شود با آنچه در نزد پدر باقی مانده که ٥٢ باشد نود و چهار میشود که ثلث مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه پدر است و چون اضافه شود با آنچه نزد مادر باقی مانده که ٥ است ٤٧ میشود که سدس مجموع ترکه است و حصه ارثیه مادر است **سؤال** ان قيل اي عدد اذا طرح منه عشرة عشرة بقي تسعة واذا طرح منه تسعة تسعة بقي ثمانية واذا طرح منه ثمانية ثمانية بقي سبعة وهكذا **قلنا** هذا هو العدد المشتمل على الكسور التسعة باسقاط واحد هو الفان وخمسمائة وتسعة عشر اذ ما يشتمل على الكسور التسعة الفان وخمسمائة وعشرون **سؤال** خمسة رجال وهم زيد وعمرو وبكر وخالد ووليد قال الاول للثاني اعطني اربعة اخماس ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس وقال الثاني للثالث اعطني ثلثة اخماس ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس وقال الثالث للرابع اعطني خمسي ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس وقال الخامس للاول اعطني سدس ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس فما ثمن الفرس وما قدر ما يكون لكل منهم

جواب ثمن الفرس ٣٧٧٤ وما للزيد ١٩٧٤ وما للعمرو ٢٢٥٠ وما للبكر ٢٥٤٠ وما للخالد ٣٠٨٥ وما للوليد ٣٤٤٥ **فو لهم البتة** مفعول مطلق واصله بتة والالف واللام عوض عن العامل المحذوف تقديره بت بتة اي جزم جزما اي جزم الحكم الذي فيما قبله وهو من قبيل المفعول

من الحساب

ايضاً

من كتب بعض الاكابر
البتة

المطلق

المطلق للنوع **قولهم** كثيرا اما نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان اى حينا كثيرا وعلى الكناية من الكثرة والعامل فيه ما يليه كذا ذكره الزمخشري في الكشاف عند قوله تعالى وقليلا ما يشكرون **قولهم قط** من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصدّر بالفاء لمجرد تزيين اللفظ فكانه جزاء شرط محذوف **في الحديث** الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة لعل المراد انه لا تعب فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة من قولهم برد لي على فلان حق اى ثبت **حديث فيه ابهام ما** في الكافي عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم انه اتاه ابن له ليلة فقال يا بني قل اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله اعوذ بعزة الله واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شيء قدير واعوذ بعفو الله واعوذ بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل دابة صغيرة او كبيرة بليل او نهار ومن شر فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على محمد عبدك ورسولك قال معوية فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله المبارك قال نعم يا بني الطيب المبارك قوله فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي المبارك الظاهر ان الطيب صفة الصبي والمبارك هو مقول قوله اى هذا الصبي الطيب اذا ذكر النبي صلى الله عليه وآله في دعائه يوصفه بصفة المبارك من عند نفسه وان لم يذكر الامام عليه السلام في الدعاء الذي علمه فيقول وان محمدا المبارك او رسوله المبارك والامام اذا سمع منه ذلك يقول تصديقا له واهتزازا نعم يا بني الطيب المبارك وهذا الطيب كناية من كون الطيب صفة لبني والمبارك مقول قوله اى نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك **لغز مشكل** ما شيء له في الراس رجل وموضع وجهه منه قفاه ان غمضت عينك ابصرته وان فتحت عينك لا تراه الظاهر ان هذا الشيء هو طيف الخيال فان المنامات بعبر بعكس ما يرى ولذا اذا راى في المنام انه مات يعبر بطول العمر واذا راى انه يبكي يعبر بالفرج والسرور وهذا هو مراد الملغز جعل راسه رجله ووجهه قفاه وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله ان غمضت الخ ولا ريب ان هذا اللغز على

ايضاً

الوجه المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم فلا ضير ولا استبعاد اصلا في كون
هذا الاسم مقصودا للملغز اولا ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين الطيبي انه قال تنازعت انا وابو غالب
محمد بن
في امر سليمان بن فطرس وقد دربه على حل كل ما يرد عليه من الالغاز من غير تروّ فقلنا هلم نعمل لغزا محالا
ونسئله عنه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب في الجواب هو طيف الخيال فقلت لابي غالب قم
بنا حتى نسئله الآن عن هذا التاويل فذهبنا اليه فقلت له ان البيت الثاني فيه معنى طيف الخيال
فما تاويل البيت الاول فقال المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال ان المنامات تعبر بالعكس **مسئلة**
بيانية التشبيه باعتبار الطرفين اي المشبه والمشبه به على اربعة اقسام الاول الملفوف
وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولا ثم بالمشبه بها كقول امرئ القيس
كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي والثاني المفروق وهو ان يؤتى
بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقول المرقش يصف النساء النشر مسك والوجوه دنانير واطراف
الاكف عنم الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه دون المشبه به كقول الشاعر صدغ الحبيب
وحالي كلاهما كالليالي وثغره في صفاء وادمعي كاللآلي الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به
دون المشبه كقول البحتري بات نديما لي حتى الصباح اغيد مجدول مكان الوشاح كانما
يبسم عن لؤلؤ منضد او برد او اقاح والتشبيه انما هو في البيت الثاني وشبه الحريري ثغر
المحبوب في بيت واحد بخمسة اشياء كما تقول تفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد وعن اقاح وعن طلع
وعن حبب **حديث مشكل في الكافي والفقيه** عن عمار الساباطي عن
الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم الا
الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة
تبلى المبلى اي افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما في اللغة
الاصل والخلقة والجبلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة اقوال
الاول ان المراد بها النفس الناطقة اذ الطينة هو الاصل ولا ريب في ان النفس الناطقة
هو اصل الانسان وحقيقته وانما تثاب وتعاقب وهي الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله

مسئلة بيانية

حديث مشكل

الجسد ويتعلق به ثانياً وبقاؤها في القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التي في القبر فان
البدن لكونه آلة لتحصيل كمالاتها يمتنع ان يزول تعلقها وتعشقها به واما استدارتها فكانها
كناية عن انتقالها من حال الى حال ومن شان الى شان مطلقا او في عالم البرزخ فان الاستدارة هنا من
الدوران بمعنى الحركة اي ماخوذة من دار يدور دورا ودورانا فالمراد ان ما سوى النفس
من الانسان تفنى وانما تبقى النفس مستديرة مستمرة متحركة في جميع مراتب التغير منتقلة من حال
الى حال مع بقائها بذاتها حتى يتعلق ثانيا ببدنها ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها
وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل البسيط وهذا الحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لا
لافتقاره الى التجوزات والتأويلات الا انه قريب من حيث المعنى **الثاني** ان المراد بالطينة
هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذي يخلق منه اي ما يتولد به الاجزاء الاصلية من العظم
واللحم والعصب والرباط وغيرها وظاهر ان الاصل الذي يخلق منه اي سوى آدم وزوجته
والمسيح من افراد البشر هو النطفة واما آدم وزوجته فانما خلقا من الطين واما المسيح فالمروي
في بعض الاخبار وان لم تحضرني الآن الفاظها انه خلق من بخارات خرجت من آدم حين عطس في اول
ما عطس وقد قبضها جبرئيل في كفه بامر الله تعالى وحفظها الى ان القاها الى مريم ونفخها فيها
فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تتفرق وتتلاشى بالموت البدني ويبقى ما به تكون تلك
الاجزاء وهو النطفة بحالها لكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم
تلك الاجزاء اليها بعد التفتت والتشتت او بانشائها مرة اخرى كما انشاها منها في المرة الاولى
وقد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين
صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وبالجملة فالمراد ان شخص النطفة التي خلق منها الميت تبقى
في القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد في القيمة ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله
تعالى فلا حاجة الى تأويلها وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم كذلك
لان الماء بطبعه يقتضي الاستدارة والكروية حيثما كان كما بين في محله وهذا الحمل وان كان قريبا
من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التي وقعت في رحم المرأة وخلقه

منها الجنين بحالها الاصلى وهيئاتها التى وقعت فى الرحم بنافى القواعد الطبية والحكمية اذ هذه
النطفة لا يبقى على هيئة الاستدارة فى البدن الذى تكون منها فكيف يبقى بعد فنائه فى القبر
الثالث ان المراد بها التراب الذى يدخل فى النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات
وان فسروها بغيرها كقوله تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى وقول
احدهما فى صحيحة محمد بن مسلم من خلق من تربته دفن فيها وقول الصادق عليه السلام فى رواية حارث
ابن المغيرة ان النطفة اذا وقعت فى الرحم بعث الله ملكا فاخذ من التربة التى يدفن فيها وخلطها فى
النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها ان معناها الحقيقى اى ان
هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها او المجازى اى انتقاله
من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو فى الاصناف والكيفيات حتى يخلق منها
ولا يخفى ان هذا الحمل ايضا بعيد من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد فى بعض الاخبار من خلط التراب
بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف باول اليه غيره مما لا يمكن الاخذ بظاهره ايضا **الرابع**
ان المراد منها اى من الطينة ذرة من الذرات المسئولة فى الازل بقوله تعالى اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ بعد ما
جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات
فينميها الله الى ما شاء من غاية ثم يذهب بعض عنها ما زاد عليها وتبقى اصل الذرة مستديرة فى
القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادات فيصير كما كان فى الدنيا ولا
يخفى ما فى هذا الحمل من الضعف اما اولا فلانه لا ريب فى ان المسئول والقابل للخطاب والمطالب منه
الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التى تعلق الروح بها وانما احتاج الى الذرة فى ان
تصير آلة له فى تكلمه الحقيقى بلسانه المقالى ليتمكن بذلك عن الجواب عن السؤال ولا شبهة فى ان
الذرة التى منها مائة منها زنة شعيرة كما فى القاموس غير صالحة فى هذه الالية فتعلقه بها انما الافائدة
له فى هذه الالية واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه
الملليون ولما تقرر من انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان
وهو الذرة قديما ازليا او يحصر الحادث فى اجزائها الفضلية التى تزيد وتنقص واما رابعا فلانه

فيظهر وجه لبقائها مستدرج لان الذرة وهي صغار النمل الميت مستدرج كما هو المعروف
المحسوس الا ان الاستدارة كثيرة من انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق واما خامسا
فلان تلك الذرات المسؤولة في الازل بعد ما جعلت قابلة للخطاب ان كانت في تلك المدة المتطاولة
الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مهملة معطلة لزم التعطيل مع انه
لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هي بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب فيلزم ان يكون
للانسان علوم وكمالات او نقصان وجهالات غير متناهية مع انه ليس كذلك واما سادسا فلان
تلك الذرات لما صارت عقلاء عارفين للتوحيد بتعلق روح بكل واحد منها وجب ان يتذكروا
الميثاق لان اخذه انما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم الغفير
من العقلاء شيئا كانوا عرفوه وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحد منهم وطول العهد لا يوجب
النسيان بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل
الجنة لاهل النار انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله
قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدي الى الاغراء بالجهل
والى صحة مذهب التناسخية اذ اقوى الادلة في الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لان
محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع انه ليس كذلك واما ادعاء الصوفية تذكره
وبقاء لذة الخطاب في اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرائس بقوله وقد كاشف الله قوما حال الخطاب
بجماله فطرحهم في هيجان حبه واستكن ذلك في سرائرهم فاذا سمعوا اليوم سماعا تجدد
لهم تلك الاحوال والانزعاج الذي يظهر منهم بتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل
عند اهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من
حورات مقصورات في خيام الجنة ونجامعهن بالجماع المعهود (المتعارف) فاذا صاروا مغشيا عليهم وقت السماع
والطرب اغتسلوا بعد الافاقة غسل الجنابة واما سابعا فلان الاصل الذي يخلق منه بدن كل انسان
سوى ما استثني هو النطفة بالنقل والعقل اما النقل فكقوله ولقد خلقنا الانسان من
سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين وقوله سبحانه فلينظر الانسان مم خلق

لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن
م

خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ وقوله أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ واما
العقل فهو ما ذكروه ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فيصير تلك القوة مبدأ لتلك القوى تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم
ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضمها الى تلك المادة فيتمها
فيتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لهذه الافاعيل المختلفة وهكذا الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن
هو النطفة فلا معنى لجعل اصلها هو الذر وجعلها غذاها من الاجزاء الفضلية واما ثامنا
فلان تلك الذرات المسؤلة غير ازلية والسؤال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة
ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين اخرجهم من صلبه وهم ذر يدبون يمينا وشمالا كما يفهم من
الاخبار المذكورة في الكافي فما ذكره صاحب هذا التوجيه من ان المراد من الطينة الذرة المسؤلة
في الازل بتقييد سؤال بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن ان المراد به الازل و
ليس الامر كذلك بل المراد به ما ذكرنا **الخامس** ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة البرزخية و
كان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالبها المثالي او مجردة قالبها وهذا الحمل قريب من الاول
وبما ذكرنا ظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول او الاخير الذي هو ايضا راجع اليه في الحقيقة مع
انه ايضا في غاية البعد **والاظهر** عندي ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو
جزء الغالب من كل مركب عنصري فان كل مركب من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب عند خلقه من
العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضي وبعد انحلال هذا المركب وفنائه ينحل
الى الاربع التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء الناري يتصل بكرة النار والهوائي بكرة
الهواء والمائي بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضي متصلا بالارض والمراد من الحديث ان ما

في نفي المعا

يدخل في القبر من جسد الانسان ينحل ويتلاشى ويتفرق ولا يبقى شيء من الاجزاء الاصلية والفضلية
في القبر الا الطينة التي هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلية اعني التراب فانه يبقى في القبر على الاستدارة
اما بمعناه الحقيقي نظراً الى انه جزء الكرة وجزء الكري كري او بمعناه المجازي اعني انتقاله من حال
الى حال وتبدله من شان الى شان الى ان يخلق منه مرة اخرى بانضمام ساير الاجزاء العنصرية المفقودة
عند البلى او كما خلق اول مرة **تنبيه** المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الاجزاء
الاصلية واعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة وبذلك يندفع الشبهة المشهورة الموردة على
المعاد الجسماني حتى ربما قد يتمسك بها الملاحدة واتباعهم من فساق المسلمين الذين هم امثالهم
في الباطن وان تميزوا عنهم في الظاهر على استحالة المعاد البدني وهي انه لو اكل انسان انساناً وصار
جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلاً وهو المطلوب او يعاد فيهما معاً وهو محال او في احدهما وحده فلا
يكون الاخر بعينه معاداً وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المط وهو عدم امكان اعادة
جميع الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء
الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذي صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل
انما هو فضل فيه فلا يجب اعادته في الاكل قطعاً نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه
والا فلا وبتقرير آخر نقول ان اجزاء الانسان الماكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد
كل منهما مع اجزائه الاصلية فيرد اصلية الماكول التي صارت فضلية الاكل الى الماكول ويبقى
اصلية الاكل معه فلا يمتنع العود ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء مط اصلية كانت او فضلية
نقول بقاء طينته التي يخلق منها كما خلق اول مرة كاف في القول بالمعاد البدني واليه يشير كلام بعض
الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحدة في نفي المعاد الجسماني
الوارد في الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التي يكفر منكرها اجماعاً ونقلا
وفاقاً وشبهتهم ان المتبدد اذا صار رميماً او صار جزء لبدن انسان اخر او حيوان فلا يمكن نفخه في
البدنين وان الانسان الفاعل للخير والشر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدلا لما يتحلل منه
حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان التربة والنطفة المخلوق

منها

منها لا يبلى ولا يصير جزء الحيوان الاخر ويبعث منها وهو ممكن اخبر به الصادق عن الله تعالى فيجب قبوله
على ان الله تعالى قادر على ان لا يجعل كله جزءا او يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى وحاصله
ان المناط في الاعادة هو الاصل باى معنى اخذ اى سواء اخذ بمعنى التربة او النطفة او النفس
الناطقة او غير ذلك مما مر فاذا اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد ويبعث منها يحصل المعاد البدني
وان لم يحصل اعادة سائر الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه
المذكور فلا ريب في اندفاعها بالوجوه المذكورة ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بان يقرر
على ما اخترتم من كون الاصل هو التربة فاذا مضى بدن شخص وتحلل ويبقى منه مجرد التربة في القبر و
زالت سائر اجزائه فلا ريب في ان هذه التربة هو الاصل الذى يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان
هذه التربة صارت غذاء وهذا الغذاء صارت مادة لنطفة تولد منها شخص اخر فلا ريب ان هذه التربة
اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضا لكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا الشخص الثاني وبلى جسده
بزوال جميع اجزاء بدنه وانما يبقى في القبر مجرد هذه التربة التى خلق منها بدنه وهذه التربة كانت اصلا بعينها
لبدن الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ويلزم الشبهة حينئذ بانها اما
ان لا تعاد فهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو ممتنع او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا او
لكون هذه التربة جزءا اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب عنها فتامل **تتميم** اعلم ان الحكم المذكور
في هذا البحر اعنى بلى الجسد وفنائه مخصص بغير النبي وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة
وآثار عديدة من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم القادسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلام
على ما في الفقيه ان الله عز وجل حرم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ان يطعم منها
شيئا وكقول النبي صلى الله عليه وآله على ما روى عنه من الطريقين حيوتي خير لكم ومماتي خير
لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال اما حيوتي فان الله تعالى يقول وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم واما مفارقتي اياكم فان اعمالكم تعرض علي كل يوم فما كان من عمل حسن استزدت الله
لكم وما كان من قبيح استغفرت الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون صرت رميما فقال ص
كلا ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا ومثله ورد في حديث طويل الوفد

التاسع في ان الجسد الكثيف يبلى في القبر غير النبي والائمة الطاهرين

حديث قطع الخبز بالسكين

الصدوق ره في الفقيه وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام آدم
الى الغري ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة يستفاد هذا الحكم اعني عدم بلى الجسد وتغيره
بخاتم الرسل صلى الله عليه وآله واوصيائه الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يجري ذلك
في ساير الانبياء واوصيائهم فتامل **حديث آخر في الكافي** عن علي بن ابي راشد عن
ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن
السياري عن الصادق عليه السلام ايضا قال ادنى الادم قطع الخبز بالسكين **اقول** الادام بالكسر
والادم بالضم ما يؤكل مع الخبز اي شيء كان كذا في النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبر
لعله قطعه لقمة لقمة بالسكين واكله على هذه الهيئة ليكون شبيها لاكله مع الادام ونازلا
منزلته ويفيد لذة ما موهومة ورغبة للنفس مسكنة لها محركة لها الى اكله والالتذاذ به فيكون
الغرض منه مجرد ابداء حيلة يتخدع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبه باكله مع
الادام ويحتمل ان يكون ذلك يفيد في الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناسبا للمزاج الانساني
ولا يفيده ذلك ولا يصلحه الكسر باليد وذلك لما في مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع
مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوجه ونظيره في ساير اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثير
كما قيل الجوز داء والجبن داء فاذا اجتمعا صارتا دواء فيحتمل ان يكون نفوذ السكين فيه
وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيها بالخبز المادوم في كونهما صالحا بالادام غير مضر
لبدن الانام لا في كونه لذيذا مرغوبا للطبع لينكر بعدم مطابقته الواقع فان لآلات القطع والاواني
دخلا عظيما في تغيير امزجة الماكول والمشروب وعدمه كما جربه اهل الطب من الحكماء فلعل مجرد امرار
السكين في حال القطع على اية قطعة منه وقطعها به يفيدها من الصلاح بالادام ما لا يفيدها
الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما حديث
النهي عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروا باليد ليكسر لكم خالفوا العجم فاما محمول على حال
غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره ليباع او يوهب مثلا فيعمد الى القطع او على كراهة في حال

غير لضرورة كما اذا كان هناك ادام يصلح فان قطعه ح مكروه للغناء عنه بالكسر والادام مع ما فيه
من نوع اهانة وترك الاكرام وقد ورد اكرموا الخبز فان الله تعالى انزله من بركات السماء والظاهر
ان قطعه بما يشبه السكين كالخشب المنحوت بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين
بعض الناس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يلينون
الخبز اليابس بالادم كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا اداما قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن
كسره باليد الى ذلك الحد ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام او لعلهم كانوا يجدون في المقطوع
لذة لا يجدونها في المكسور وهذا رخصة خصت بحال الضرورة وفقدان الادام واورد عليه
بان تخصيصه باليابس مع عمومه خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان
جديدا لينا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينبغي توجيهه على وجه يطابق عمومه
وايضا المتعارف بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا ارادوا سهولة تناوله او
المبالغة في تكسره وتفتته الى حد لا يمكن كسره اليه باليد اما لصلابته او لانتهاء اجزائه في
مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره باليد يلينونه بالماء او يرضونه حتى كانه السويق فيفيد
بذلك فائدة الادام في سهولة التناول لا انهم يقطعونه بالسكين الى ذلك الحد الغير الممكن
كسره اليه باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضا تخصيص وجدان اللذة في المقطوع بالسلف
ونسبته اليهم مما لا يناسب مضمون الخبر فان الظاهر من خبر السبزواري ان قطع الخبز بالسكين يفيد
فائدة الادام مطلقا في اى مكان او زمان كان وبالنسبة الى اى شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر
من قولهم لبتة لذتهم بالمقطوع دون المكسور **حديث آخر** وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمة
في التوحيد عن الصادق عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك
اليوم عملا الا من زاد **اقول** على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفي الزايد يبقى الناقص والمساوي وفي الصورة
الاخيرة يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذ المستفاد من الكلام بجملته ان كل من قال
هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا ريب في ان المساوي

حديث في التهليل

غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الآخر **والجواب** ان المفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعدد فالمراد تفضل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم يقلها بهذا العدد سواء كان واحدا او متعددا فالمعنى ان من قالها مائة مرة واحدا كان او متعددا افضل من الناقص والزائد فاذا استثنى الزائد بقى الناقص فقط ولا يبقى المساوي داخلا في المفضل عليه لدخوله في المفضل

حديث في الرؤية

حديث آخر وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته حيث قال في حديث ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله لسئلته هل رأيت ربك فقال ابو ذر قد سئلته فقال نوراني اراه اي هو نور كيف اراه **اقول** لهذا الخبر توجيهات ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره كما هو مقتضى تفسيره حتى يكون المعنى ان ربي نعم نور محض فكيف يمكن لي ان اراه ويراد بالرؤية ما يعم الابصار بالبصر الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو عرف العارفين فالمعنى ح ان ربي صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر وهو ظاهر والادراك حقيقته بالعقل اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بينا في كتبنا العقلية على وجه مستوفى وقد اتفق على ذلك جميع العارفين وفرق الموحدين **الثاني** ان يبقى على ظاهره تفسيره ويراد بالنور ما ذكرناه اعني صرف الوجود ولكن تخص الرؤية بمعناها الظاهر اعني رؤيته بالبصر الظاهر والمعنى ح ظاهر **الثالث** ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر وبالنور الوجود المفارق القائم بذاته المجرد عن المادة وعلائقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق النور على المجرد شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات فالانوار القاهرة العالية في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن سلسلة العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس بمراتبها وفي الاخبار ايضا اطلاق الانوار على الذوات المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا في اين من الله مشرقها واليه الله مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي

وهي تدل على ان المراد بالنور في الرواية الاولى هو هذا المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قوله
كنت انا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر لخبر قال الله
تبارك وتعالى يا محمد اني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي
وعرشي وبحري فلم تزل تهللني وتمجدني هكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي
وكتاب فردوس الاخبار لابن ابي ليلى وفي الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه السلام
وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نوره
فمعنى الخبر ح ان ربي مجرد ليس له مكان فمن اين اراه والرؤية مسبوقة بكون المرئي في مكان او جهة
مقابلاً ومسامتاً للرائي فحاصل الجواب يرجع ح الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد وكل مجرد لا يرى
بالبصر وانما حذف موضع الصغرى لدلالة السؤال عليه واما الكبرى فاقيم ما يفيد مفادها
في مقامها اعني كيف اراه **الرابع** ان يقطع النظر عن نفسين ويقرأ انّي بالكسر مشددة على انها حرف
التاكيد مع ياء المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحدة بمعنى المنسوب الى النور من باب المبالغة
فيكون كرباني بزيادة الف والنون مع الياء المشددة للمبالغة وعلى التقديرين يجعل المضارع
للحال ويحمل الرؤية على الرؤية بالقلب تلقياً للمخاطب بغير ما يترقبه بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهاً
على انها الاولى بالقصد والارادة والمعنى ح ان ربي نور اي ظاهر بنفسه مظهر لغيره وانا اراه الان
كما كنت رايته قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في النورية فانا اراه الان كما
كنت رايته قبل ذلك والمراد اني اراه بالقلب وبالبصيرة الباطنة دائماً وهذه الرؤية ثابتة
باختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثم من يليهم من الصديقين والعرفاء وهو راجع الى نوع من
العلم الحضوري والاشراقي الذي ظهوره اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة ومن هذه الرؤية ما يشير اليه
قول امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل رايت ربك لم اعبد رباً لم اره ومنها قول الصادق عليه السلام
حين ما سئل عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد راوه قبل يوم القيمة فقيل
متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرونه في الدنيا
قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قبل فاحدث بهذا عنك قال لا فانك اذا حدثت به فانكره

منكر

منكر جاهل بمعنى ما نقول ثم قد ذكر ان هذا التشبيه كفر هذا وبعض العلماء لما غفل عن عرفان مرامه
والموحدين بل عما ورد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين من اطلاق النور على ما ذكرنا ظن ان النور لا يكون الا جسما او جسمانيا ووجه الخبر بالبعيد
فقال النور جسم او عرض والباري عز وجل ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجابه النور والمعنى
كيف اراه وحجابه النور اي ان النور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلف والتعسف
اذ لا بد فيه من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انه لا حجاب للواجب تعالى
لكونه في اعلى مراتب التجرد والحجاب من لواحق الماهيات لا من عوارض المجردات واحتجابه ليس من النور
الذي هو جسم او عرض بل انما احتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده وهذا
معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانه معقول بذاته غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا فان لم يعقل ولن يعقل ابدا كان من جهة العاقل لا من جهته ثم لا يخفى
ان هذا الحمل يفيد ان رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات وممتنعة بالغير وهذا لا يستقيم الا على
مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسما او ما يستلزمه كالمجسمة والمشبهة والاشاعرة ومن يحذو
حذوهم ومن ليس له في المعارف قدم راسخة اضطر الى رد هذا الحديث مع انكاره او الى التوقف في
صحته كرئيس الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلت منكرا له وما ادري ما وجهه وكابن خزيمة
حيث قال في القلب من صحة هذا الخبر شيء قال ابن شقيق لم يدرك ابا ذر **حديث آخر**
قال عليه السلام الولد سر ابيه **اقول** السر اخفاء المعنى في النفس ومنه السرور لانه لذة تحصل في
النفس ومنه السرير لانه مجلس السرور كذا في المجمع وفي النهاية الاثيرية سر كل شيء جوفه وفي القاموس
السر ما يكتم وقد ظهر ان السر بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى وبمعنى الشيء الذي يكتم وبمعنى الجوف اي
الباطن واما السر بالفتح فهو بمعنى ما يسر اي سبب السرور ومنشأه والسر في هذا الخبر يمكن ان يقرأ
بكسر السين وفتحها فعلى الاول اما ان يكون باحد المعنيين الاولين او بالمعنى الثالث فعلى الاول حتى يكون
المعنى ان الولد صاحب اخفاء اسرار ابيه او صاحب مكتوماته او بالمعنى الاخير من دون تقدير المضاف
حتى يكون المراد ان الولد جوف ابيه فيكتم ويخفي فيه مقاصده واسراره التي لا يحب اظهارها لاحد

حديث الولد سر ابيه

وعلى التقادير الثلثة الغرض ان بعض افراد الولد وهو العاقل الرشيد صاحب سر ابيه الذي يظهر
له من باطن امره ما يستره من غيره ويكشف عنده ما يخفيه عن كل من هو دونه من الاسرار والامور الخفية
فكانه نفسه الناطقة وجوفه فيكتم فيه مقاصده واسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للجنس
والمراد به الكامل في الولدية العامل بقضية العقل فان اسم الجنس كما يطلق على مسماه مطلقا يستعمل لما
يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذا يسلب عن غيره فيقال مثلا فلان ليس بولد لابيه اذا
لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سره وغيبه وعلى حمل السر على احد المعاني الثلثة المذكورة
يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله يشبه باباه فيكون مثله في خلقه وخلقه
وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته وجودة ذهنه وبلادته كما قيل في الفارسية بهمه نژاد
وريشه دخت خرها همه نهادى پدر از پسر شود پيدا فالمقصود ان سر كل شخص وما يكتم في
نفسه من المعاني والامور لما كان يجب ان يناسب هذا الشخص ويشابهه لوجوب المناسبة بين
العلة والمعلول فالولد اذا كان سر ابيه لكان مناسبا ومشابها له فههنا اطلق الملزوم واريد
منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في جميع افراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية
مهملة في قوة الجزئية وعلى الثاني اعني كون السر بالفتح بمعنى منشا السرور وسببه يمكن
كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية فيكون المراد ان كل او بعض
افراده سبب لسرور ابيه ومنشا الفرحة ونشاطه وهو يستلذ به لذة روحانية ويبتهج به بهجة عقلانية
ولذا يقال للمولود قرة العين ونورها وضياؤها وثمرة الفؤاد وسرور النفس وامثال ذلك باي لغة
كانت والمآل في الكل واحد ومنه ما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن والحسين
ريحاناي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي او واحد من اوصيائه وبالولد الامة لكن الكاملين
منهم وهم اولادهم الروحانيون من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة
انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولادة المعنوية نسبة ابي البشر الى سائر
الناس بالولادة الصورية وح يكون المراد انهم صولجة اسرارهم بحذف المضاف او سبب فرحهم وسرورهم
نظرا الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم في الاخلاق والافعال وتاسيهم بهم في

الصفات

الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله انا وعلي ابوا هذه الامة ويحتمل
ان يراد بالولد ما يتولد من كل احد من افعاله واقواله وطرزه وطوره واعماله فانها تدل على
سريرته وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية مزاجه وبالجملة على
قابلية صفاته وتمام سيماته فان الظاهر عنوان الباطن ويشير الى هذا المعنى عن سريرته واليه اشار
المولوي بقوله **شعر** شد عزازيل از دهن مستي بليس كه خدا آدم شود بر من رئيس
خواجه ام من نيز خواجه زاده ام صد هنر را قابل و آماده ام در هنر من از كسي كم نيستم تا بخدمت
پيش دشمن بايستم من ز آتش زاده و او از وحل پيش آتش مر وحل را چه محل او كجا بود اندر آن
دوران كه من صدر عالم بودم و فخر زمن شعله ميزد آتش جان سفيه كاتشي بود الولد سر ابيه
فان قلت ما ذكرت في بعض التوجيهات للخبر من مشابهة الولد لابيه في الافعال والاحوال يخالف
قول ولي ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا
ان امثال هذه القضايا اعني الولد سر ابيه والولد الحلال يشبه الخال من القضايا المهملة التي
هي في قوة الجزئية فلا يقتضي العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه
العموم والاستغراق كما صرح به جماعة من محققي العربية فكانه قيل بعض افراد الولد يشبه بابيه و
بعضها يشبه بالخال والامر كذلك في الواقع فان بعضها يشبه بالاباء وبعضها يشبه بالامهات وبعضها
بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القيافة ودفع
ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه باب المنسوب اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره والشبه به
كما هو مقتضى القيافة ولذا قالوا من اشبه اباه فما ظلم اي فما وضع الشيء في غير موضعه فغرضه
ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون مشابها بالاب وقد يكون مشابها بالام وقد يكون مشابها
بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص المشابهة بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان
يصير مشابها ومماثلا له في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا
اتى بصيغة المضارع وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلناه اذ بهذا القدر يندفع
الوهم المذكور فما سواه فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه

بالذكر

والا لغى القيد وبعبارة اخرى نقول لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما يشعر به تعلق الحكم على الوصف المشعر بالعلية شباهة به لكان كل ولد حلال لكونه حلالا اشباهة به لامتناع تخلف المعلول عن العلة ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لا انه جعل الشباهة دليلا على كونه حلالا ثم لو اعتبر مفهوم المخالفة يلزم الا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك مخالف للواقع اذ الولد الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب والمقتضي اعني تكونه من مني الام ودمه ووجه الاندفاع انه مع كون القضية مهملة يكون المستفاد منه منطوقا ان بعض الولد الحلال يشبه بالخال لا جميع افراده فلا يلزم في البعض الذي لا يشبهه ان يكون حراما ومفهوما ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شبيه به **في بعض الأخبار** ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة **اقول** السر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه واله كان ثلثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا بعد اربعين سنة اذ لما اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعين سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعني ثلثة وعشرين مدة نبوته وفي ستة اشهر من هذه المدة كان بناء امره على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه الاحكام في ستة اشهر من تلك المدة اعني ثلثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله الى الانام ثم اوحى اليه ونزل جبرئيل اليه وساير الملائكة ويبلغون اليه الاحكام ويصلها الى الناس وعلى هذا الرؤيا الصالحة اعني رؤيا النبي صلى الله عليه واله في ستة اشهر جزء من ستة واربعين لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روي في الشهاب عن النبي صلى الله عليه واله انه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والسمت جزء من ستة وعشرين جزء من النبوة قال القطب الراوندي في شرح الشهاب فان قيل لم جعل فيها اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل تلك الصفات جزء منها قلنا روى ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي صلى الله عليه واله لما اتاه جبرئيل ع وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة ففي مدة ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه بالاحكام التي يحتاج اليه الناس

حديث في الرؤيا الصالحة

التؤدة والاقتصاد والسمت [illegible]

فكانت نبوته عامة وبعثته شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث سنين نبوة
اليه بالاحكام لخاصة نفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام نبوة
بحسب الالهام من غير ان يوحى اليه بل تنكت في القلب وتقرع السمع على سبيل الالهام فيكون مدة
نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان لجميع الناس او لخاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشار
هذا الحديث الى علم هذه الخصال الاربع وانها بمرتبة ما يوحى اليه ولا اعلم غيرها في سنة ثالثة مرتبة
وعشرين سنة التي هي مدة نبوتي ولم يوح الي في تلك السنة الا الوحية هذه الخصال فكانها جزء من
ستة وعشرين من اجزاء نبوتي وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه في شرح الحديث الاول اذ
مبناه ذلك علم ان مدة نبوته ستة وعشرون ومبنى ما ذكرناه انها ثلثة وعشرون ووجه التوفيق انما
ذكرناه مبني على ان ثلثة سنين التي يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن في الحقيقة ايام نبوته اذ مدة
نبوته الحقيقية هي المدة التي يوحى اليه احكام الكل وما ذكره الصدوق مبني على انه جعل ثلثة
سنين ايضا من ايام نبوته نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه **في دعاء التعقيب**
المذكور في مصباحي الطوسي والكفعمي واغلب بالجد هواي وسريرتي وعلانيتي قوله اغلب
بالغين المعجمة في النسخ التي رايناها والظاهر ان المعنى صرعا لبا على بالي وهواي وسريرتي
وعلانيتي حتى تصرفها الى ما تحب وترضى فالمراد بالغلبة لازمها ولو كان القاف بدل الغين كان
المعنى ظاهرا **قوله تعالى** ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا **اقول**
معنى الخرور للذقن هو السقوط على الوجه ومعنى الاية يسقطون على وجوههم تعظيما لامر الله
او شكرا لانجازه وعده فان قيل ما النكتة في ذكر الذقن وهو مجتمع اللحيين قلنا قال الزمخشري
والبيضاوي ان ذكر الذقن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه ان اول ما يلقى الارض
من وجهه هو الجبهة او الانف لا الذقن نعم اذا ابتداء الخرور هو الذقن واما حال الوصول
والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والانف وابعدها منها هو الذقن كما هو ظ
فالتحقيق ان النكتة في ذكر الذقن هو ارادة المبالغة في الخضوع وهو تعفير اللحى على التراب
والخرور للاذقان كناية عنها او الارادة انهم حال السجود كالمغشي عليهم في خرورهم على الذقن

في معنى الآية

فاقرب الاشياء من وجهه الى الارض اي حين ابتداء الخرور

او الزيادة

او ارادة المبالغة في الانحطاط حال سجودهم اي بالغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الى الارض حتى وصل اذقانهم الى الارض مع كونه ابعد اجزاء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان الذقن لما كان ابعد شئ عن وجه الارض حال السجود كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ في التخضع والتخشع من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون على وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع وصول الجبهة اليها وحاصله انهم يبالغون في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله بها من الوجه ثم اللام في قوله للاذقان على التوجيه الاخير كما ظهر للتعليل لان معنى كون خرورهم لاجل وصول الاذقان الى الارض هو كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات يكون اللام لاختصاص الخرور اي كان سقوطهم للاذقان لا غير ومخصوصا بها مسألة نحوية ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية خبرا عن المبتدأ قلنا قد اختلف علماء العربية في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الانباري ان يقال زيد اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه تارة بان الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون ثابتا للمبتدأ والانشاء ليس ثابتا في نفسه فلا يكون ثابتا لغيره ويرد على الاول ان الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعلوه قسيما للانشاء لا خبر المبتدأ للاتفاق على ان اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذي هو مركب فكان الغلط انما نشأ من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثاني ان مدلول الكلام الطلبي هو الطلب الثابت في نفسه لا المطلوب الذي لم يحصل بعد واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة على المستقبل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها والتحقيق ان الانشاء يجوز ان يقع خبر المبتدأ ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يأول زيد اضربه مثلا الى قولنا زيد مقول في حقه اضربه او مستحق ان يقال في حقه ذلك والتحقيق ان المبتدأ انما ذكر لينسب اليه بطريق من الطرق حال الفراغ الوجه بطريقه وحيث من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت زيدا وزيد ضربته فحكم بان زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدأ مع ان محل الفاعل واقع

عليه في الصورتين معاً ووجه الفرق ان زيداً ذكر في الصورة الاولى بياناً لما وقع عليه فعل
وفي الثانية ليسند اليه خالفراحوال وحكم من احكامه ولذا حكموا بان زيداً في الاول مفعول به وفي الثاني
مبتدأ ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيداً ابوه منطلق زيد منطلق الاب اذ زيد لما كان هنا مبتدأ
وابوه منطلق خبراً عنه ولو بمفرده حتى يصح اسناده اليه ويكون خالامر احواله وعلى هذا نقول
معنى الجملة الانشائية طلباً كان او غيره وان كان حاصلاً في نفسه لكنه قائم بالمتكلم والمنشئ
وليس ثابتاً للمبتدأ حتى يكون خالامر احواله وحكماً من احكامه فاذا قلت زيداً ضربه فطلب الضرب
صفة قائمة بالمتكلم وليس خالامر احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولاً في حقه او متحققاً
ان يقع فيه فلا بد ان يلاحظ وقوعه خبراً عنه هذه الحيثية فيتحقق معنى زيداً ضربه زيد مطلوب
ضربه او مقول في حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضربه ومن ربطه بالمبتدأ معنى آخر لا يستفاد من
قولك اضرب زيداً وهو تعدد احد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى
الاول لا ينافي احتمالهما بحسب المعنى الثاني قال الله تعالى في سورة النحل أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن
لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا
تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ
غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ **اقول** في هذه الآيات اسئلة **الاول** ان من
مختصة بذوي العلم والعقل فكيف قال هنا كمن لا يخلق مع ان المراد بها الاصنام وهي جمادات
غير عالمة ولا عاقلة فكان احق الكلام ان يقول افمن يخلق كما لا يخلق **الثاني** ان هذا الزام
لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيهاً بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان
ظاهر مقتضاه ان يقع في الزامهم افمن لا يخلق كمن يخلق **الثالث** ان العد والاحصاء بمعنى
واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها ونظيره ان يقال ان تر زيداً لا
تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد **الرابع** انه تعالى اجرى على الاصنام وهي غير
عاقلة ما يجري على العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل
الخامسة ما فائدة قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اموات

والجواب عن الاول انه يجوز استعمال من هنا فيما لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن يعقل تغليبا على حكمه واجرى فيه امره وهو من قبيل المشاكلة وهو باب فيه واسع في كلام العرب ومنه قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح شيئا لك نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنه قول العرب اشتبه على الراكب وجمله فما ادري من ذا ومن ذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم فلذلك جئ لها بمن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالحكمة يقتضي ان يرد واعنه ويردعوا منه لا ان يبقوا عليه ويقرروا في خطابهم على معتقدهم حتى يوهم لهم ان معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة الهوى قلنا لما كان الغرض من الخطاب هو الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومفهومهم وقال افمن لا يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فضلا عن ذلك فقال لكن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو الاصنام **وعن الثاني** انهم لما سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها كعبادته وجعلها امثاله في كل صفة فصح الانكار بتقديم كان ايهما وانما قدم في الانكار ذكر الخالق لما لانه اشرف اولا لان المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فالمناسب ان يذكر اولا او لان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم **وعن الثالث** ان العد غير الاحصاء فقد فسر بعضهم الاحصاء بالحصر وقال الزمخشري في تفسير لا تحصوها اي لا تحصروها ولا تطيقوا عدها وبلوغ آخرها فالاحصاء ان يحصر المعدود والعد لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الآخر ولو سلم العينية فنقول ان فيه اضمارا والتقدير ان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية **وعن الرابع** بمثل ما قلنا آخرا في الجواب عن الاول اي انه اجرى على الاصنام ما يجري على ذوي العقول لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروهم مجرى اولي العلم فساق الكلام الى معتقدهم لئلا يفهموا خلاف المطلوب **وعن الخامس** ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطفة والبيض وغيرهما وذلك ابلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفا للعباد الاصنام لانها

[illegible]

فيكون المعنى ان هذه الاصنام اموات وعبادها غير احياء القلوب ويمكن ان يقال انه تعالى اتى به ليكون قرينة على انها اموات في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون **قوله تعالى** في سورة ابرهيم عليه السلام واتيكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار **اقول** في هذه الاية سؤالان **احدهما** هو السؤال الثالث في الاية السابقة وقد علم جوابه **وثانيهما** انه تعالى كيف اورد لفظ كل مع انه تعالى لم يعطنا كل ما سألناه ثم اجيب بان لفظة من تبعيضية ولفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي دون المجموعي فيكون المعنى اتاكم بعضا من كل فرد فرد سألتموه قلنا لا ريب في انه لم يعطنا ايضا بعضا من كل فرد مما سألناه **والظاهر في الجواب** ان يقال ان لفظة من تبعيضية ولفظ الجميع هو الكل المجموعي والمعنى اتيكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل فرد فرد ولا ينافي ذلك قوله تعالى في مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها مما لا يعد ولا يحصى مع ان البعض من الجميع في غاية القلة اذ مع كون البعض الذي اعطانا انفع واصلح لنا في معاشنا ومعادنا من الجميع وعدم صلاحيته لنا في اعطاء البعض الذي لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور اعني الانفع بل يكون الامتنان به اكثر من الامتنان بالجميع اذا اعطي ولم يكن بعضه الاخر صالحا لنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان المراد من الاية انه تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله وبهذا القدر يصح الاخبار بانه اعطى جميع الناس من كل ما سألوه ولكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع له وحسن الامتنان ح ظاهر **قوله سبحانه** في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفيه سؤالان **احدهما** ان الضمير في كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون يرجع الى لفظة ما الجمع بالقياس الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون فيرجح اعلى ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا الى معناها **وثانيهما** انه ما الفائدة في نفي استطاعتها على الرزق بعد نفي ملكيته عنها مع ان المعنى

ايضا

مع ان الاول مفرد والثاني جمع وجوابه ان الافراد بالنظر الى لفظة ما

واحداذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله في شيئاً ونفي الكينة الرزق بالمعنى المصدري فهو بمعنى
نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية
عنها مطلقاً والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلاً في رزق او غيره لانها جماد ات غير
شاعرة ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون يمكن كونه مفيداً ايضاً وذلك
بان يجعل الرزق اسماً للعين ويدلا عن قوله شيئاً او بالعكس اي مبدلا عنه حتى يكون المراد انها
لا تملك ما يرزق به ولا تستطيع ان تملكه ايضاً فان الانسان قد لا يملك الشيء ولكن يستطيع ان
يملكه لوجود الاهلية والقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون
ان يملكوا ونظير هذه الاية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا
يَسْتَطِيعُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فانه يورد اليه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف
الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من
محل واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على الازالة
وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه
ان التحويل له معنيان احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء والفضة
خاتما واريد هنا بالتبديل المعبر عنه بالتحويل الكشف لان في الكشف المنفي في الاية تبديلا فان
المرض الذي هو كشف تبدل بالصحة والفقر الذي هو كشف تبدل بالغنى والقحط الذي هو كشف تبدل الخصب
وكذا جميع الاضداد فاطلق التبديل واريد به الكشف الا انه اريد بالاول اعني كشف الضر ازالة
المرض والفقر والقحط واريد بالثاني اعني الكشف المفهوم من التحويل مطلق الكشف الذي هو
الازالة لا كشف الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض
والفقر والقحط عنكم ولا يستطيعون ازالة شيء ما اصلاً ولا مجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم
يقل ولا تحويله مع الضمير في **الصحيفة السجادية** ع وصل على التابعين من
يومنا هذا الى يوم الدين وفيه سؤال وهو انه ما معنى هذا الواو هنا وما فائدتها
وجوابه انه لو لاها لاوهم دخول كل من كان تابعاً في هذا الزمان فقط لا في كل زمان اذ الكلام بدون



الواو يحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من تبعه من يومنا هذا الى يوم الدين يعني
من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في
هذا اليوم مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من تبعه في هذا الزمان
وفي كل زمان الى يوم الدين فعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل ينحصر في تابعي
هذا الزمان واما مع الواو فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذ المعنى وصل على التابعين في
هذا الزمان والتابعين في كل زمان الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم
ارادة الخصوصية ثم التفاوت بالتعميم والتخصيص على تقدير وجود الواو وعدمها انما هو على
فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظهر تفاوت على التقديرين كما لا يخفى

قال الله سبحانه في سورة النحل وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ
وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ **اقول**
فيه سؤالان **احدهما** انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس
والدواب وظاهر ان اخذ البرئ بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه وَلَا
تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰى **وثانيهما** انه اذا جاء اجلهم لا يتصور التقديم عليه بالبديهة
فما معنى قوله ولا يستقدمون **واجيب عن الاول** بوجوه **الاول** ان المراد
بالظلم هنا الكفر وبالدابة الدابة الظالمة اي الكافرة فالمعنى لو يؤاخذ الله الناس بكفرهم
لاهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا التفسير مروي عن ابن عباس **الثاني**
لو اهلك الظالمين او الكافرين باسرهم لم يبق الدنيا اذ الدنيا لا يكون باقية الا بالقلوب القاسية
والنفوس الشريرة **الثالث** ان سنة الله جرت بان العذاب اذا نزل لمعصية قوم يعم
العاصي والبرئ كما في قوم نوح ع وغيره من الامم فانه اهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد
قال الله سبحانه وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً والسر في ذلك اما المبالغة
في اعدام الظلم ونفي اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بقية الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر
قليل يتوقف عليه الخير الكثير او لان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كتماونهم في الامر بالمعروف

آية فيها سؤالان

والنهي عن المنكر او بقائهم فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على اي تقدير اذا فعل ذلك بالبرية نظراً الى اقتضاء الحكمة والمصلحة فهو حسن البتة في الاخرة فما هو خير له وابقى **الرابع** انها من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم اما كبيرة او صغيرة ولو على نفسه ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق احد من افراده حتى لا يبقى دابة في الارض اذ الدواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان يعدم ما خلق لاجله انتهى ولو منع خلق الكل لاجله لا ريب في ان الغالب خلق لاجله وان اغلب الدواب يتوقف بقاؤه على وجود الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول ان المراد انه لو اخذ الناس بظلمهم بمنع المطر الذي خلق لمنافع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب باسرها من الحيوان والانسان منه واما الجواب عن الثاني فيمكن بوجهين **احدهما** ارادة المبالغة في عدم التاخير والحكم عليه بالمحالية بعطف ما هو محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجيء حتى يكون انه اذا قرب اجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون فان نفي الاستقدام يصح اذ المراد ان من بقي من عمره شهر مثلا لا يمكن ان يصير الباقي اكثر من شهر فيلزم التاخير عن الاجل ولا اقل منه فيلزم التقدم عليه **روى الصدوق عليه الرحمة** في الفقيه عن ابي حمزة انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك بلغني ما استنزل الرزق بشيء مثل التعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلام اجل ولكن الا اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة **اقول** تصديقه عم الراوي في عدم استنزال الرزق بشيء مثل التعقيب لا يلائم في الظاهر قوله عم الا اخبرك بخير من ذلك بل ينافيه ويمكن توجيه ذلك بان قوله عم اجل انما هو تصديق الراوي في قوله بلغني كذا وكذا لا تصديق لصحة ذلك القول المحكي فلا منافات ولو قلنا انه تصديق لذلك القول ايضا ان نقول الخيرية في كثرة الثواب لا في استنزال الرزق ولكن بقي شيء وهو ان قول الراوي للامام عم بلغني كذا وان كان ظاهره خبرا لكن انه انما قصد به الاستفهام عن صحة ذلك الكلام فكان اولى في الظاهر في جوابه نعم لا اجل كما قاله في الصحاح من ان نعم احسن في الاستفهام من اجل واجل احسن في الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النحاة الى الجزم



اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام
الصريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللغويين والنحاة على ذلك على انهم مختلفون
فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك والزمخشري وجماعة جوّزوا
وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بلا فرق صريح بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام حيث
قال في مغني اللبيب اجل بسكون اللام مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واعلاما للمخبر ووعدا للطالب فيقع
بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك
والاغماض عما نص عليه ائمة النحو فقول الامام عليه السلم كاف في صحة وقوعه بعد الاستفهام

قال الله تعالى في سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل **اقول** فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين
العدم الاصلي الابتدائي والموت بعد الايجاد ومن الاحيائين الايجاد بعد العدم الذاتي و
الاحياء في القيمة بعد الموت فغير خفي ان الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما
يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلي قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة **والجواب**
ان المراد من الاماتتين عند نظرنا الى ما ذهبنا اليه من الاحياء في القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق و
الاماتة بعد الاحياء في القبر ومن الاحيائين الاحياء في القبر بعد الموت والاحياء في القيمة
بعد الموت المتاخر من الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك من قبيل
قولهم سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك للحفار ضيّق فم الركية و
وسّع اسفلها وليس فيهما نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما اردت
الانشاء على تلك الصفات والسبب في صحته ان الصغر والكبر جايزان على ذلك المصنوع الواحد
وكذلك الضيق والسعة واذا اختار الصانع احد الجايزين وهو متمكن منهما على السوا فقد صرف
المصنوع عن الجايز الاخر وجعل صرفه عنه كنقله منه وعلى هذا لما كان الشيء في حال العدم يجوز
ان يوجده الله وان يبقيه على عدمه وقد ابقاه على عدمه فكانه نقله من احد الحالين اعني
الوجود الى الحال الاخر اعني العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالاماتة بعد الاحياء وقس

رأيت فيها اشكال

حديث

عليه الاحياء بعد العدم الذاتي **روى اصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر ينافي ما ثبت عقلاً ونقلاً من عدم مواخذة احد بذنوب غيره كما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ويمكن الجواب بوجهين احدها ان المراد ان الميت اذا اخبر بنياحة اهله ونسوانه عليه وسمع في القبر ضجيجهن ورفع اصواتهن تألم روحه اما الاستشعار بما لحقهم من الحزن والهم اولا رتكابهم المعصية والحرم فالمراد من تعذيبه هو تألمه وحزنه لذلك وليس بمعنى العقاب من الله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم فان مت فانعيني بما انا اهله وشقي على الجيب يا ام معبد فورد هذا الخبر ردا عليهم واستنكارا لفعلهم وتحذيرا عنه وردعا لغيرهم عن التاسي بهم فانه ان اوصى احد بان يناح عليه ففعل ذلك بامره ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنياحة عليه والحاصل انه يؤاخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره **قال الله تعالى**

سورة الكافرون سؤالان على قوله

قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين **اقول** على ظاهر هذه السورة سؤالان **احدهما** وجه ايراد ما دون من في قوله ما اعبد **وثانيهما** ما الفائدة في التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد لمشاكلة ما تعبدون ولم ينعكس الامر لتقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدرية اي لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي وقال صاحب الكشاف انما قال ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق **وعن الثاني** ان التكرار للتاكيد وقطع اطماعهم فيما طلبوا منه ويمكن ان يقال ان الجملتين الاولين لنفي العبادة في الحال والجملتين الاخيرتين لنفي العبادة في الاستقبال فلا تكرار وو الخطاب لجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا وفيه ان الثانية من الاولين هي بعينها الثانية من الاخيرين من دون تفاوت في اللفظ اصلا فكيف يجعل احدهما اشارة الى نفي العبادة في الحال والاخرى الى نفيها في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق اصلا وقال صاحب الكشاف ان الاولين لنفي العبادة في الاستقبال والاخرين لنفيها في الماضي ووجه ذلك بان قوله لا اعبد اريد

بها العبادة فيما يستقبل لان لا لا تدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال كما ان ما لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال فالجملتان الاوليان لنفي العبادة في الاستقبال واما الاخريان فلنفيها في الماضي لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم في الجاهلية والمراد انه ما صدرت عني عبادة الاصنام في الجاهلية كما صدرت عنكم فيها وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدت وقتما انا على عبادته ثم قال فان قلت فعلى هذا الوجه كان اللازم ان يقول ولا انتم عابدون ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا انتم عابدون ما اعبد فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه في ذلك انهم كانوا يعبدون الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد سيما على اصول الامامية كيف والتوحيد اعظم العبادات وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله وايضا يرد على قوله والجملتان الاخريان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون الراجع الى الفعل العامل فيما بعده لا يكون الا بمعنى الحال او الاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل في لفظة ما فيكون بمعنى اعبد وكذا عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلامك بالتنوين لم يكن ذلك اقرارا منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة ويمكن دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وعلى اي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاما بحيث لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى انما كرر ذلك لان الكفار قالوا يا محمد نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة ثم نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكررا لتطابق السؤال تم المجلد الاول من مشكلات العلوم ويتلوه في المجلد الثاني انشاء الله

قال

المجلد الثاني من مشكلات العلوم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من قامت القيمة وهو حي واذا مات ثم قامت القيمة فهو خير الناس **اقول** الظاهر ان المراد بالموت هنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله موتوا قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وقيامة كل حي عبارة عن موته الطبيعي حين كونه غير متصف بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه عن رذايل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقيمة اخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي عليه السلام وخروج الدجال بالقيمة والساعة كما يشهد به تصفح الاخبار ولا ريب في ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشرور كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد اما المراد شر الناس من كان حيا في هذا الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان لكونه مامونا عن فساد هذا الزمان **قال رسول الله** من قرا اية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت **اقول** فيه اشكال مشهور وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من قراها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غير ويرد عليه ان الموت وسيلة الى دخول الجنة لا انها مانعة عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجوه **الاول** ان الكلام اجري فيه مجرى ما هو الشايع المتعارف في المحاورات من اطلاق الشيء وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تاكلون ولا تحضرون الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زيد ومرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم اي المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقنا ولا بد ان يكون هو ايضا معنا في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حضور الموت **الثاني** ان المراد بالموت هو الحيوة الحسي والتلبس بهذا اللباس الردي بان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما الحيوة هو الحقيقي الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات مزبلة الطبيعة والمعنى من قراها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية الا هذا

كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

في خصوص من آية الكرسي

الحيق الحق والحبس في هذا البدن الذي **الثالث** انه من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم

وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهراً انه ذم له او يثبت له ما يعلم بداهة انه غير

ثابت له ابداً الا انه لو قدر فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو

نسب اليه لذمه العقلاء ومن الاول قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من

قراع الكتائب وقول صفي الدين الحلي ولا عيب فيهم سوى ان النزيل بهم فسلوا عن

الاهل والاوطان والحشم ومن الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى

ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ المراد ان من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة شيء الا ما يعلم بالضرورة

انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت فما يتوهم مانعاً هنا هو الموت واذ ليس فلا مانع اصلاً

هذا وضد تأكيد المدح بما يشبه الذم هو تأكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر لا عيب فيهم

سوى كفرهم ان بهم وهم النفاق وعين الجبن والفشل **قال الله تعالى** في سورة آل عمران

لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير

حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق **اقول** فيه سؤالان **احدهما** ان الذين قالوا ان

الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى

من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء او سند

قتلهم اليهم **وثانيهما** ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك

وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما رضوا بقتل

اسلافهم الانبياء كانهم باشروا ذلك واضيف اليهم مجازاً ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة

وامة واحدة وصنفاً واحداً اسند ذلك اليهم وان كان صدر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس

في الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله واذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب الاية وقوله

تعالى وانزلنا عليكم المن والسلوى **وعن الثاني** ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم

القبيح وهو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة في عكسه في قوله تعالى رب احكم بالحق زيادة معنى

في التصريح في الصفة وان كانت تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبي قد

رتبة فيها سوى الآيات

يكون بحق كقتل الخليل عليه السلم ولان فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن ان يكون الجار
في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقدر مثل في ظنهم او في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم
الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيتها ولذلك قتلوهم
والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الانبياء وثانيهما
اعتقادهم بانهم كانوا في ادعاء النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وفيه انه مع اعتقادهم
بانهم انبياء بحق فكيف يلزم زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق فكيف يلزم
زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور اعني تقدير
مثل في اعتقادهم او عندهم يمكن ان يجعل الجار متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر
اعني عندهم او في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم
يعني انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب في ان الشناعة اكثر ويكون
المقصود زيادة التوبيخ والتعيير **سـتـمـرّ** في الاية سؤال اخر ايضا وهو انه كان حق الكلام
ان يقول وكتبنا بدل سنكتب اذ ما يصدر عن العباد يكتب في فوره او بعد ساعات اذا كان الصادر
معصية كما في بعض الاخبار الاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب في ان ما صدر عنهم
كان قبل نزول الاية بازمنة متطاولة فكان ايضا مكتوبا البتة عنده فاللازم ان يقول اكتبنا
والجواب عنه بوجهين **احـدهما** انه عبر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد
بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله في المعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه
كما لن يفوتنا العول عنه بعد مرة وثانيهما ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما في الصحاح الكتب
الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى وسنجمع في القيمة في العذاب
ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب فيجازى عليهما جزائين
متماثلين لمشاركة الاول للثاني في الفساد نظرا الى ان كلا منهما لابطال ما ارسله الله بالهداية
والتبليغ لان ما قالوا انما كان لابطال القران **معـمّا باسم محمّد مؤمن میرزا**
كردون لوحى نوشته آمد ابلد خورشيد نهاده دل بهر حرف ازان مراد ابستكر لفظ

كردون لو

که چون لو انکه کر باشد زیرا که لو بمعنی کراست حی شود و مراد از حی همان حرف نقطات است که تا
دو آن معتبر نباشد مصحنا انکه کافی این الطلاق مصطلح این فن میباشد و چون که کر بوح شود
حدون میشود و مراد از ابدل انستکه لفظ ای دل شود یعنی قلب شود و چون قلب شود یا میشود و چون
با ضم بحدون شود حدو نیا میشود پس خورشید یعنی شمس دل خود را که میم باشد در پیش هر حرف
از حروف حدو نیا بنهد پس چون در پیش ح میم کذاشته شود و در پیش دال نیز کذاشته شود محمد
میشود و چون در پیش واو و در پیش نون کذاشته شود مومن میشود و چون در پیش یا کذاشته شود
میا میشود و دو آ نوقت محتاج جیم بتبدیل را مهمله و زای معجمه که در پیش الف کذاشته شود که
میرزا شود لهذا باز خورشید یعنی عین کرد زا باشد چون قلب خود کرد زا باشد در پیش الف
بکذارد میرزا میشود پس مجموع محمد مومن میرزا میشود **معما باسم واسع**
از نظر چون شد رخ او نا پدید · قطره های اشک بر دامن چکید مراد از رخ او الف است
هر کاه الف از کلمه او نا پدید شود حرف واو بجا میماند و مراد از قطره های اشک نقطه های شین است
و مراد از دامن اشک حرف کاف است هر کاه یک قطره که عبارت از یک نقطه است بکاف که در حساب
جمل بیست است بچکد بیست و یک میشود بجهت انکه آن نقطه در حکم صفر است و دو بیت
کنایه از را مهمله است بعد از آن قطره دیکر بر دامن میچکد که مبدل بواشد بود را مبدل میشود
بزای منقوطه و آن در حساب جمل هفت است و بعد از آن نقطه دیکر بزای معجمه میچکد تا این عمل
که نقطه صفری باشد که بر آن بیفزایند هفت هفتاد میشود و هفتاد عین است پس باین عمل
شین مبدل بسین مهمله شد و کاف مبدل بعین مهمله پس هر کاه اشک مبدل باسع شد صورت
اسع را که ملحق بواو کرده واسع حاصل شد **معما باسم زکی** زشنبه تیر
کشی افکنی هم از پی آن یعنی تیر که سی او مبدل بکلمه نه شود او زا از حرف زای منقوطه بکش
مراد از تیر عطارد است و رقم عطارد دال است و هر کاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از
لام است مبدل شود بکلمه نه دال دانه میشود و مراد از دانه نقطه است و هر کاه نقطه از حرف
زای منقوطه کشیده شد و باقی میماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم شنبه تیر باید کشید

بطریقه دیگر وان اینست که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت مشابهت او به تیر کمان در استقامت و بلندی و هرگاه سی در کلمه الف که عبارت از لام است نباشد و مفقود شود اف بجا میماند و هرگاه اف را از افکنی کسی کنی میماند بعد از لحوق ان بحرف با مقصود حاصل میشود **معما باسم حبیب** دل چه بنیاد ما ان شود هرگز نگردد گرد خواب مراد از دل حشا است و هرگاه انچه بکر بنا میماند از حشا که عبارت از شا است مبدل شود بکلمه حبی میشود و هرگاه گرد خواب نگردد بیدار خواهد بود و مراد از بیدار در اینجا حرف بی است و مراد از حرف بی حرف بای مکتوبی است و هرگاه کلمه حبی حرف با با و ملحق شد حبیب حاصل میشود

معما

معما باسم قراجه دلهای قبیله هر کجا داغی داشت کردان همه بر طرف دل خویش رقم مراد از دلهای قبیله با و با و لام است و مراد از داغ در اینجا صفر است و آنچه صفر دارد از جمله این سه حرف که با است که عبارت از ده است و لام که عبارت از سی است هر کاصفر دارد بر طرف دل که ما قبل با موحده بگذاریم و چون بحساب ابجد دو است دو بیست میشود و ده یک میشود که الف است و چون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد بیست و دو میشود که عبارت از رای مهمله است و سی بسبب رفتن صفر سه میشود پس که جیم است این عمل های موحده از کلمه قبیله مبدل برا شد و با الف شد و لام جیم شد و مقصود حاصل شد

معما

معما باسم حبیب ایضا تو بوادی محبت کندی اگر نهانی چه قدر که خواهی اینجا خطر آن بی نهایت مراد انستکه هرگاه لفظ خطر چندین مرتبه بی نهایت شود مطلوب که اسم حبیب است حاصل میشود و کیفیت آن باین نحو است که چون لفظ خطر بی نهایت شود یعنی بی را شود خط میشود و چون خط بی نهایت شود یعنی نقطه که جزو نهایت خط است از آن ساقط شود حط میشود و چون حط بی نهایت شود مجرد حرف ح باقی میماند و چون حرف حای مکتوبی لفظ بی نهایت آن شود حبی میشود و چون بار دیگر بی که عبارت از بای مکتوبی باشد نهایت آن شود حبیب حاصل میشود و هو المطلوب

معما

روی عن رسول الله صلی الله علیه و آله انه قال من عرف الحق لم یعبد الحق **اقول** یمکن توجیه هذا الحدیث بوجوه

حدیث مشکل ۱۰

الأوّل ان يكون العبادة بمعنى الانكار والجحود فانه احد معانيهما اللغوية وعليه ورد قوله سبحانه قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِيْنَ اى المنكرين والمعنى ان من عرف الحق معرفة صحيحة لم ينكره بعد ذلك فمن انكر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته يظهر ان ما ادعاه من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجدد الكفر بعد الايمان الصحيح والمعرفة اليقينية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه في الظاهر في الباطن وفي الكافي ما يدل عليه من الاخبار **الثاني** ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية اى يراد بها النهي كقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالمعنى من عرف الله تعالى ينبغي ان لا ينكره بعد المعرفة **الثالث** ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنى ان من عرف الله حق المعرفة اى وصل في معرفته الى غاية ما يمكن ان يصل اليه لم يعبده حق عبادته فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير في عبادته **الرابع** ان يبقى المعرفة على اطلاقها حتى يكون المراد ان كل شخص ممن عرف الله باى نحو كان لم يعبده حق العبادة فيبقى العام على عمومه ويدخل فيه الخواص والعوام **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها الموجب للمشاهدة واللقاء وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعني الحاصلة في الاخرة لا في الدنيا اذ اقوى المعارف المقتضية للقاء العبد بما هو في الاخرة ويكون المعنى من عرف الحق معرفة حقة يوجب اللقاء والاستغراق لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الاخرة وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون لم يعبد بالتشديد من عبده اى ذلله ومنه طريق معبد اى مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون المراد بالحق هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يذلله بالاستخفاف بشعائره وترك التعظيم لها والتهاون في اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والفتور عن خدمته واداء حقوقه **السابع** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع والمراد ان من عرف الحق الثابت في الواقع اعني حقيقة الشيء على ما هو عليه لم يذلله بتبديله

لغير اهله او تصديق خلافه عند مخالفه لطمع دنيوي او ضعف النفس ومهانته **الثامن**
ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين ما اوجب الله على عباده من التكاليف الشرعية
لم يؤد لله ذلك الواجب بتركه او التهاون في ادائه وعدم القيام بامتثاله **التاسع** ان يكون
لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير اي علم ان هذا حق له لم يؤده
ولم يطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى اهله **العاشر والحادي عشر والثاني
عشر والثالث عشر** ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم
يعبد بالتشديد ايضا ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **الرابع عشر و
الخامس عشر والسادس عشر** ان يكون المراد بالحق الاول الواجب تع وبالحق الثاني
احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر **السابع عشر
والثامن عشر والتاسع عشر** ان يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم
يعبد جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **العشرون** ان يكون من استفهام انكار و
يكون المراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله ولم يعبده وحذف
الواو هنا غير ضائر وله نظائر كقول ابي الطيب اي يوم سررتني بوصال لم ترعني ثلثة بصدود
اي لم ترعني وفيه اشارة الى ان من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كانها او
كانه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لشذوذه او سقوطه عن درجة الاعتبار
الحكم بكفره وارتداده ح او مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه اسوء حالا منه واعلم ان
الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان
المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه
مع القيد لا مط كما فيما نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد ان احدا لم يعرفه
الحادي والعشرون ان يكون من اسما موصولا عبارة عن الواجب تع ويكون المراد
بالحق الاول حقيقة كل شيء وبالثاني حقيقة ما والمعنى ان الذي عرف حقيقة كل شيء اعني
الباري سبحانه فانه الذي عرف حقايق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا يعبد شيئا

غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لغيره
وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملئكة والسموات والانسان كعزير ومسيح
وعلى عليه السلم ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تع وكانه لا ضير فيه
لوروده فى نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان الاطلاق عرفا لا يستلزم
الاطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه مطلقا **الثانى والعشرون**
ان يكون من كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثانى منصوبا بنزع الخافض او
صفة لمفعول مطلق محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضا عن المضاف اليه كما فى قوله تع
فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى واشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا والمعنى ان من عرف حقايق الاشياء كلها
لم يعبد بالحق او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو
حق عبادته **الثالث والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب
تعالى والثانى بمعنى مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام فى الحق الثانى
كما فى سابقه والمعنى ان من عرف الحق اى الواجب تعالى بانه ربه لم يعبد ذلك العارف بالحق اى
لم يعبده احد حقا اى عبادة بالحق لامتناع كونه ربا ومربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا
فيكون حكما ببطلان قول الغلاة **الرابع والعشرون** ان يكون المراد من الحق الاول
الامور الثابتة فى نفس الامر ومن الثانى الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف ويكون
من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى اى شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم
يعرف الواجب تع وحاصله ان من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة ان لها صانعا وموجدا
حكيما هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من
موصولة وجملة لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقايق الاشياء واطلع
على احوال الموجودات الثابتة فى الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى وكونه خالقا موجدا لها
السادس والعشرون ان يراد من الحق فى الموضعين الواجب تع ويكون لم يعبد بمعنا
المعروف ويكون الجملة استفهام انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه

الَيس يعبده بل يعبده البتة **السَّابِعُ وَالعِشْرُونَ** ان يكون المراد من معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب بكنهه كان محبوطة الاعمال والعبادات فكانه لم يعبد الحق **الثَّامِنُ وَالعِشْرُونَ** ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اى عرفه كما هو عليه فى ذاته وفى الواقع لم يعرفه بل عرف ما تصوره وصار مخلوقا فى ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء قوله عليه السلم اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون **التَّاسِعُ وَالعِشْرُونَ** ان يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اليس مذللا لله تعالى **الثَّلٰثُونَ** ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنه اليس منكرا له وجاحدا اياه فانه غير الله تعالى **الحَادِى وَالثَّلٰثُونَ وَالثَّانِى وَالثَّلٰثُونَ** ان يكون الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن لاستفهام الانكار والمعنى اى شخص زعم انه عرف الله بالكنه ولم يكن مذللا له ومنكرا اياه والواو هنا مقدرة كما تقدم مثله **الثَّالِثُ وَالثَّلٰثُونَ** ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة فى الواقع ومن الحق الثانى الواجب تعالى ويكون جملة لم انشائية بعيد مرادا بها النهى كما مر نظيره والمعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات او كيفية نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية وانتهاء الامر اليه تعالى ينبغى ان لا ينكر الحق الاول تعالى **الرَّابِعُ وَالثَّلٰثُونَ** ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة ومن الحق الثانى الحق الشرعى اللازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات فى نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعى الذى اوجبه الله تعالى وهو ان ينسب العبد كل شئ الى المبدء الاول فالمراد انه يذلل الحق الشرعى ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق الاول بالاستقلال او الشركة **الخَامِسُ وَالثَّلٰثُونَ** ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر **السَّادِسُ وَالثَّلٰثُونَ الى الخَامِسِ وَالاَربَعِينَ** ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه احد اسمائه وقد عبر عنه فى مواضع

كقوله

كقوله تعالى والذين آمنوا بما نزل على محمد وهو الحق وقوله تعالى ويرى الذين اوتوا العلم
الذي انزل اليك من ربك هو الحق ومن الحق الثاني احد الامور العشرة الواجب تعالى
والحق الشرعي الواجب وحق الغير واي حق كان والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر
عنه في قوله تعالى وفي السماء رزقكم الى قوله انه لحق مثل ما انكم تنطقون والموت والقيمة
ووعد الله تعالى كما عبر عنه في قوله تعم ان وعد الله حق وقوله سبحانه ويستنبئونك احق
هو قل اي وربي انه لحق والقرآن نفسه ويكون من موصوله ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون
الجملة خبرية والمعنى من عرف القرآن واسراره وتفكر في اياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة
لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة
وعلو المعنى الدالة على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه من لدن رب واجب حكيم عليم ولم ينكر الحق
الشرعي ولا حق الغير ولا اي حق لما فيه من الايات الامرة باداء الواجبات الشرعية وايصال كل حق
الى صاحبه والاستقامة على كل حق ورعايته ولما فيه من النواهي الزاجرة من ترك الواجبات والحقوق
الشرعية وتضييع حق الغير والتعدي عن كل حق والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق اعني
امامة العترة الطاهرة لما فيه من الايات النازلة في حقهم ولم ينكر ان له رزقا مقسوما يأتيه من حيث
يحتسب ومن حيث لا يحتسب لما فيه من الايات الدالة ولم ينكر الموت لما فيه من الايات الدالة على عمومه
ووقوعه وضرورته نحو كل نفس ذائقة الموت وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان
وانك ميت وانهم ميتون ولم ينكر القيمة او ما وعد الله تعالى لدلالة الايات الكثيرة على ثبوتهما
ولم ينكر القرآن بانه ليس من عند الله لدلالة الايات الكثيرة على انه من كلام الله تعالى كقوله تعم
ولو نزل من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله نزل به الروح الامين وغير ذلك
من الايات **السادس والاربعون الى الرابع والخمسين** ان يبقى الحكم في
الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لا ضرر ولا ضرار والمعنى في الكل يظهر بعد
ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها **الخامس والخمسون الى الثالث والستين**
ان يبقى الحكم في الجميع على حاله ولكن كانت من للاستفهام الانكاري ولم يعبد بمعنى لم يعرف

الجملة

صلوا على النبيء ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه
اي صلوا على محمد ص ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالهمز دون التشديد وهو لا
يطلق عليه كما يأتي وروي انه جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال السلام عليك
يا نبيء الله فقال ص لا تنابز باسمي انا نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسناده
عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبيء الله قال ص لست نبيء الله ولكني
نبي الله **اقول** ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمز فرد رسول الله ص عليه باني نبي الله لا بالهمز
بل بالتشديد والوجه في ذلك اما لان النبي ليست ماخوذة من النبأ بالهمزة الذي بمعنى الخبر حتى
يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهي الشيء
المرتفع بمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع كما صرح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب
الجامع سمعت ذلك من ابي البشر اللغوي بمدينة السلام واما ادباء العرب وفصحاؤهم على ترك الهمز في
النبيء وان كان ماخوذا من النبأ بمعنى الخبر فانه وان كان ماخوذا منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل
للمبالغة اي المخبر عن الله تعالى الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس
بالنبي بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري ان رجلا قال له ص يا نبيء الله فقال ص
لا تنبز باسمي فانما انا نبي الله النبيء فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله
اي اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه يقال نبأ ونبّأ وانبأ قال سيبويه ليس احد من العرب الا و
يقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم
يهمزون هذه الاحرف الثلاثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك وقال الجوهري يقال نبأت
على القوم اذا اطلعت عليهم ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى
اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه ص خرج من مكة الى المدينة فانكر الهمز لانه ليس من لغة قريش

لا تغير اسمي ع

حديث

في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا
يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحبب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فاسئله وان سألك
فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهيرا الحديث **اقول** الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام

لا تمله

آية

لا يملّه خبرا ولا يملّك انه لا تسأمه من جهة اكثارك الخبر له ولا يسأم هو من جهة اكثاره الخبر لك
يقال مللته ومللت منه اذا سأمه **قال الله سبحانه** في سورة الكهف وَلَبِثُوا فِي
كَهْفِهِمْ ثَلٰثَمِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا قرأ جماعة ثلثمائة بالتنوين وآخرون بالاضافة فعلى
الثاني يتعين كون سنين تمييز العدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف
بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون تمييزا كما احتمله بعض آخر كما يقال عندي عشرة ارطال زيتا وعلى
القراءة الاولى وعلى الثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يكون تمييز ثلثمائة
جمعا مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا **والجواب** انهم جوزوا الجمع وضعه موضع الواحد
في التمييز ومنه قوله تعالى بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا **فان قيل** ما وجه العدول عن الاخصر اعني
تسعا وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعا **قلنا** النكتة اما حفظ القوافي
او كون مدة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعا لاخذهم السنين قمرية
ويدل على ذلك ما روي ان يهوديا سأل عليا عليه السلام عن مدة لبثهم فاخبر بما في القرآن فقال
انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال عم ذاك بسني الشمس وهذا بسني القمر **مغالطة منطقية**
الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان **وجوابها**
ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد معه وح النتيجة ان
الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتحد معه **معمّا باسم عادل**
رفيقا جان با بادل بدست آيد لفظ في در رفيقا حرف ج را اخذ شده ومراد از ستكه لفظ
درغا يعني در ما بين غا كر واقع شود عرا شود آن يعني عرا در جانبا با يعني در دو طرف با واقع
شود كه عرابا عرا شود و نظر يعني آن غا حاصل شود زيرا كه عرا كر بيع كند را از يعني را از
آن در رود غا ميشود پس لفظ دل كه بدست آورده شود و بر غا ضم شود غادل ميشود

معمّا

معمّا باسم محمد در كشيدن بشكند دندانه را يعني در لفظ كشيدن كه مراد از
مد است بشكند دندانه كه مراد از آن خم است دندانه را كه نقطه باشد يعني در ما بين مد لفظ خم
بي نقطه واقع شود و چون خم در ما بين مد واقع شود محمد ميشود **معمّا باسم علي**

ايضا

بعونه

عربی عاجزٌ اعمی ترقّی وانقلب یعنی عاجز کہ اعمی باشد یعنی عینا و بر و بدو اخر شود لیعز ترقی کند یعنی هر یک از حروف آن از مرتبه احاد بعشرات بروند و منقلب شود یعنی حروف ثلثه مترتبه بر خلاف ترتیب اخذ شود علی میشود **معمّا باسم حبیب** ترا انجا الدر بر لبهای خندان حبابی شد مطرف آب جوان یعنی ح بابی که حبی باشد و در طرف آب واقع شد یعنی در جای ا آب یعنی لفظ ب باوضمّ و حبی که ب با و متصل شود حبیب میشود **فی الکافی** عن ابیجعفر علیه السلام انه قال لم تتواخوا علی هذا الامر وانما تعارفتم علیه لعل المراد انکم معاشر الشیعة لم تواخوا علی التشیع اذ لو کنتم متواخین علی التشیع یجری بینکم جمیعاً المواخاة واداء الحقوق ویعم ذلک کل من کان علی التشیع ولیس کذلک بل انما انتم متعارفون علی التشیع یتعارف بعضکم بعضاً علیه من دون مواخاة وعلی هذا یجوز ان یکون الحدیث وارداً مورد الانکار وان یکون واقعاً موقع الاخبار ویحتمل ان یکون المراد ان مجرد القول بالتشیع یوجب التواخی بینکم وانما یوجب التعارف بینکم واما التواخی فانما یوجبه امور اخر غیر ذلک لا یجب یلودها و عنوان الباب لهذا الحدیث فی الکافی هکذا باب فی ان التواخی لم یقع فی الدین وانما وقع علی التعارف وفی بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه کما یتبادر من اللفظ ان سبب التواخی بین المسلمین لیس هو الدین ولا هو مبنی علیه بل انما سببه التعارف بینهم وابتناؤه علی ذلک وهذا المعنی اخر غیر المعنیین المذکورین لا یکاد یستفاد من الحدیث الا ان یتکلف فی النصین بارجاعها الی المعنی الاول **مسئلة نحویة** قد کثر فی کتب الفقهاء العطف بعد سواء باو کقولهم سواء تغیر بالنجاسة اولا و یرد علیه اشکال وهو ان او یقتضی احد الشیئین او الاشیاء والتسویة تقتضی الشیئین او الاشیاء ولذلک منع جماعة من محققی العربیة من المتقدمین ایراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعد العطف بام المتصلة التی ما بعدها وما قبلها لا یستغنی باحدهما عن الاخر کقوله تعالی سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وسواء علینا اجزعنا ام صبرنا وسواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وسواء علیکم ادعوتموهم ام انتم صامتون وقال ابو علی الفارسی لا یجوز او بعد سواء فلا یقال

سواء علی

معمّا

جلت

تحقیق

سواء على قمت او قعدت لانه يكون المعنى سواء على احدهما وهذا لا يجوز لان التسوية تقتضي شيئين
فصاعدا وقال ابن هشام في المغني قد اولع الفقهاء وغيرهم بان يقولوا سواء كان كذا او كذا وهو نظير
قولهم اقل الامرين من كذا او كذا والصواب العطف في الاول بام وفي الثاني بالواو ثم نقل عن الصحاح
سواء قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلي ان ابن محيصن قرأ من طريق الزعفراني أولم
تنذرهم وحكم عليه بانه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربية وظاهر
الشيخ الرضي اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وحجته ان او يقتضي احد الشيئين
ويرد عليه ان ام ايضا يقتضي احد الشيئين او الاشياء فيكون معنى سواء على اقمت ام قعدت
سواء على ايهما فعلت اي الذي فعلت من الامرين وهذا ايضا ظاهر الفساد قال وانما لزم ذلك في
او وام لانه جعل سواء خبرا مقدما وما بعده مبتدا والوجه ان سواء خبر مبتدا محذوف اي
الامران سواء ثم بين الامرين بقوله قمت او قعدت والجملة سادة مسد جواب الشرط الذي لاشك
في تضمن الفعل بعد سواء وما ابالي معناه الا ترى الى افادة الماضي في مثله معنى المستقبل
وما ذاك الا لتضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضي وفرق السيرافي في شرح كتاب سيبويه بين ما
لو دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم تدخل فجوز او على الثاني دون الاول فقال سواء اذا دخلت
بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها كقولك سواء على اقمت ام قعدت وان كان بعد سواء
فعلان بغير استفهام جاز عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء على قمت او قعدت انتهى فقد
تلخص في المسئلة ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بل التحقيق ان في المسئلة اربعة
اقوال احدها جواز العطف بعد سواء باو وام كليهما والثاني جوازه بام دون او والثالث قول
السيرافي والرابع قول الرضي وهو عدم الجواز فيهما ووجوب التاويل في كل عبارة وقع فيها العطف
بعد سواء باو او بام بجعل سواء خبر المبتدا محذوف وحاصل كلامه ان لفظ ام كاو في اقتضائها
احد الشيئين او الاشياء فلا يجوز العطف بعد سواء باي منهما اذ يصير المعنى سواء على اي
الامرين وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يقع سواء على الامران وعلى هذا فاللازم ان يجعل لفظ سواء
في قوله تعالى سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وفي مثل قولهم سواء على قمت او قعدت

خبر المبتدأ محذوف ويحصل ما بعده من الفعلين المعطوف احدهما على الآخر بام او بلفظة او بيانا للمبتدأ المحذوف اعني الامرين فيعني الاية الامران سواء ثم بين الامرين بانهما الاستغفار او عدمه فالتسوية وقعت عليهما معا ولفظة ام انما وقعت في بيانهما نظرا الى ان ما يفعل انما هو واحد فهما فالمراد ان الامرين المتساويين اللذين يفعل احدهما وهو هذا او ذاك وانت خبير بان كلام الرضي صحيح لو ثبت ما ذكره من كون لفظة ام كلفظة او في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء حتى يدل على الترديد الا ان الظاهر من كلامهم انها لا تفيد ترديدا وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فيعني الاية ان الاستغفار وعدمه سواء وايراد لفظة ام لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح الاقوال هو الثاني اعني جواز العطف بعد سواء بام دون او **ومما ينسب الى امير المؤمنين**



ما لي اريكم كالكم سكوتا والله ربي خلق البلهوتا مراد ببلهوت ماهي است كه زمين بر پشت اوست وبعضي گفته اند كه اسم آن برهوت است ومقاتل گفته كه اسم آن بهموت است واصح آنست كه حضرت فرموده است وبعضي گفته اند كه اسم آن شوبا است ودر خبر آمده كه چون حقتعالى زمين را آفريد آنرا از هم بشكافت وآنرا هفت طبقه كردانيد وفرشته را ايجاد فرمود وآن فرشته دستها از مشرق تا مغرب كشيد واين هفت زمين را بر دوش گرفت وبراي قرار وي حقتعالى كاوي از فردوس فرستاد كه آنرا چهل هزار قوائم بود وآن فرشته قدم بر كوهان آن كاو نهاد وچون قدم آن بر كوهان او رسيد متزلزل بود لهذا حقتعالى ياقوتي خلق كرد كه مسافت طول وعرض آن پانصد سال راه بود وآنرا بر بالاي كوهان آن كاو نهاد وآن فرشته قدم بر آن ياقوت نهاده قرار گرفت وبراي قرار قوائم كاو سنكي سبز بيافريد كه مسافت آن بمقدار مسافت هفت آسمان بود وبراي قرار آن سنك ماهي بيافريد وآن سنك را بر پشت وي نهاد وباقي اعضاي وي چيزي بر آن نيست وآن ماهي بر آب است وآب بر باد وباد بر قدرت حقتعالى وبهم صورت معني شعر آنست كه چيست مرا كه شما را همه ساكت وصامت ميبينم وهمه شما از عجايب قدرت حقتعالى غافليد واز غرايب صنع او ساكت وعاجزيد وحال آنكه يكي از عجايب قدرت وغرايب صنع او ماهي است كه مجموع زمين بلكه سائر آنچه ذكر شد بر پشت آنست **ومن المغالطات المشهورة** ما استدل



به العلا

به العلامة في الحج على طهارة الخمر تشحيذا للاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته
عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس **واجاب عنه**
بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية
للربط يدل على وثاقته خارجا عن طرفي القضية وفي الصغرى جعل جزء للمحمول اذ المراد ان
المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا وح لا يتحد الوسط فلا انتاج واورد
عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لا ريب
في انه بمنزلة الضرورة التي وقعت جهة للقضية اذ محصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس
يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية الصادقة
اذا جعلت جزء للمحمول يكون القضية صادقة ايض ويكون الجهة ايض هي الضرورة وح يجوز لنا
ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن
قطعا جزء للمحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس قطعي او ضروري وجب ازالته عن الثوب
والبدن بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او
ضروريا بالضرورة وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايض جزء للمحمول اي قولنا كل قطعي
مسكر ليس بقطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة
لان شرائط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايض وعلى هذا لا
يصح جواب العلامة فالصحيح في الجواب ان يقال ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة لقضية
صادقة وجعلت جزء للمحمول كانت القضية ايض صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة
التي هي من المواد الثلث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم للاجماع
لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى
المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله

جزء للمحمول انه صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام
ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة والاكتساب اذا كان جهة لقضية
مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اى بالبداهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل
الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضرورى الزوجية اى بديهيتها او بعبارة اخرى كل اربعة
زوج زوجية ضرورية اى بديهية فان اريد كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة
اى المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلى اذا ادرك هذه القضية الكلية اى كل اربعة
زوج يحكم حكما بديهيا بها بحيث يسرى الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان
كل اربعة باى وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فممنوع والسند ظاهر اذ كل اربعة
الاربعة التى فى كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان انها فى كيس زيد
ولم يحكم عليها بالبديهة انها زوج نعم يحكم عليها فى ضمن الحكم على كل اربعة بانها زوج بالزوجية
ضرورة لان الحكم الضرورى الذى فى هذه القضية اما على الافراد جميعا فمن جملتها
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسرى الى جميع الافراد على اختلاف الرأيين وعلى اى حال
له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك والسر فيه ان ملاحظة الشئ
بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر فى تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زيد عالم وجزمنا به لكنا لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولم نعرف انه ابن زيد
فح يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن انه ليس بعالم لحصول بعض
الامارات مثل ان يكون لباسه لباس العلماء فح اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم
الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذى يجد العقل بين مفهوم
الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقعية بعنوان اخر مثل انه فى
كيس زيد كما ذكرنا فح لا يجب ان يحكم عليها بالزوجية ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن فى
كيس زيد ومفهوم الزوجية والمحصل انا اذا قلنا الاربعة زوج بالضرورة فان اريد بالضرورة
الضرورة التى هى مقابل الامكان والامتناع فح اما ان يجعل تلك الضرورة جهة للقضية

او يجعل جزء للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضرورية الزوجية وعلى التقديرين
يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع سواء تصورت بخصوصها بان تتصور فرد خاص
من الاربعة او بتصور في ضمن هذه القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية
في هذه القضية على مفهوم الاربعة الكلي انما في تحت هذا المفهوم الكلي يكون تصوره
بعنوان الاربعة اي كونه اربعة او لم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة
بل تصورت بعنوان اخر ككونها في كيس زيد كما تقدم بان يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة
للامكان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة للحمل او جزء للمحمول فان كل اربعة واقعية
سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر او لم يتصور اصلا يكون الزوجية
لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان يكون جهة للحمل و يكون ضرورية الزوجية ايضا على ان يكون جزء
للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع او الجزم او البداهة او غيرها مما يرجع الى معنى العلم
فح ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصورة بوصف الاربعة
خصوصا او عموما في ضمن القضية الكلية اعني قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان
كل الاربعة واقعية يكون حمل الزوجية عليها على البداهة دون الظن والشك وامثالهما الا
ان الاربعة ان كانت قطعية اي متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما يكون الزوجية
المحمولة عليها بالبديهة والقطع ايضا قطعية وان كانت ظنية او مشكوكة فيها بان لم يتصور بعنوان
الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدراهم التي في كيس زيد مرددة بين كونها اربعة او اكثر او
اقل اما مع ترجيح كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية المحمولة عليها على القطع والبداهة
مظنونة او مشكوكة فيها ايضا وان جعلت جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة
قطعية الزوجية او الاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق ولا
كاذبة كذلك بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعة خصوصا او في ضمن القضية الكلية
حتى يكون الاربعة قطعية وح يكون الزوجية المحمول عليها ايضا قطعية فيكون القضية صادقة
اذ الاربعة القطعية اي المتصورة للعقل بوصف الاربعة خصوصا او عموما يحكم عليها العقل

بالزوجية

بالزوجية القطعية واما اذا لم يتصور بعنوان الاربعية بل تصورت بعنوان آخر كما تقدم في لونها في كيس زيد فان القضية ح لا تكون صادقة لان الاربعة وان كانت اربعة واقعية ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية بل الزوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الاربعة فان كانت الاربعة في كونها اربعة مظنونة عند العقل يكون الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية المحمولة عليها ايضا مشكوكة واذا تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع وكان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظاهر انه ليس المراد به الضرورة المقابلة للامكان والامتناع فالمراد به اما معناه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته او لازمه اعني القطع حتى يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعا وعلى التقديرين يكون راجعا الى العلم ولكونه جهة للقضية يكون القضية صادقة اذا المراد ان كل نجس باي عنوان تصور يجب ازالته قطعا فهذا العنوان فان تصور نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب ازالته قطعا والحاصل ان قيد بالاجماع سواء اريد به معناه الحقيقي او لازمه الذي هو القطع اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت النجاسة بعنوان كونها نجسا على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزءا للمحمول نعم ان اريد بالنجس النجس مط حتى يشمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلا من حيث انه ماء للعنب لا من حيث انه نجس اي لا يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكة فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوكة فيها قطعي وجوب ازالته فصدقها ممنوع اذ الشيء الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوبا قطعيا وهو ظاهر كما تقدم تفصيله وان اريد به النجس القطعي اي المتصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد من القضية ان كل نجس قطعي حكم عليه الامة او حصل القطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته

بوجوب ازالته فصدق هذه القضية اعني الكبرى مسلّم لكن نقول اي شيء اريد من الصغرى
اعني قولنا المسكر لا يجب ازالته بالاجماع فان اريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع
على وجوب ازالته فصدقها مسلّم لكن ح لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل
مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس حصل الاجماع او القطع في ضمن
قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظ ان شمول الاجماع لحكم جزئي خاص من حيث العموم
بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئي من الحكم مغاير لحصول الاجماع
وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل نجس
يجب ازالته فلعل المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته في ضمن قضية كل نجس
يجب ازالته فح لا يلزم من المقدمتين عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم
يحصل الاجماع على وجوب ازالته مط سواء كان بخصوصه او في ضمن قضية كل نجس حكم عليه
الامة او حصل القطع بانه يجب ازالته فصدقها مم اذ لعله لنجاسته حكم عليه في ضمن القضية المذكورة
بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان كل نجس يجب ازالته لزم ان يكون وجوب ازالة كل
نجس ضروريا بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع ايض وعند هذا تعود الشبهة قلنا ح
وان صدق ان كل نجس ضروري وجوب ازالته لكن لا نم انه يصدق ان المسكر ليس بضروري وجوب
ازالته اذ لعله كان نجسا في الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة
يمكن ان يورد في موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة اي ليس بديهي الحدوث و
كل متغير حادث بالبديهة ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت مفصلا وقد
اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو انا لا نسلم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
مط بل انما يجب مع العلم بانه نجس اذ النجس ما لم يعلم انه نجس لا يجب ازالته فانا اذا لم نعلم نجاسة
الثوب او البدن لا يجب علينا ازالته اصلا وكذا اذا اصاب ثوبنا شيء ولم نعلم انه اي شيء هو
وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته وح نقول المسكر ايض اذا علم نجاسته كان يجب ازالته
بالاجماع واورد عليه بانه لا شك ان الاجماع وقع على ان كل نجس يجب ازالته مط ولم يقع على ان كل

يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النجس ما لم يعلم انه نجس لا ينافي اطلاق الحكم الاول لان هذا انما
يرجع الى وجوب العمل والاول يراد به الوجوب الواقعي كما في جميع الاحكام التي يذكرها الفقهاء
على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة اي حكم الله الواقعي هو ذلك
ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مطلقا والحاصل
ان هذا الجواب انما نشا من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الذي هو مراد
الفقهاء المخطئة فيما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل وكم ما بينهما من البون
ولا يخفى ما في هذا الجواب والايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب انا نلتزم ان الحكم
عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجاسة ولكن نقول مع هذا التقييد وكون ذلك ملحوظا
للفقهاء يكون الاشكال واردا اذ حاصل المقدمتين ح ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب
ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره
ليس بنجس معلوم نجاسته وما ذكره من ان المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا
ادري اي مناسبة له في هذا المقام واما الايراد المذكور ففيه انه لا ريب في ان الحكم الذي يثبت للموضوع
يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع ان يتصور الحاكم
هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم واذا لم
يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان متصورا له بعنوان اخر فكيف
يمكن ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره اصلا فاذا قال الفقيه السورة
واجبة في الصلوة او البول يجب ازالته عن الثوب والبدن عندها انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما
تصوره بالخصوص او العموم ووجوب ازالة ما تصوره بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه سورة او بولا
باحد الوجهين اذ ما لا يتصور سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان
كونه سورة بالوجوب وكذا الحال في البول فانه لو كان بولا في الواقع واعتقد فقيه ماء لا معنى للحكم
عليه بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالته مثل هذا البول الذي
لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا

يتعلق

مغالطة اجتماع النقيضين

يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء ويعتقد علم انه ذاجر في
حكم الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب الازالة وقد ظهر مما ذكرنا ان دفع
امثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **ومن المغالطات**
ما ذكروه في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه **الاول** قياس
مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضان
تحقق احدهما وكلما تحقق نقيضان تحقق الاخر ينتج بعض ما تحقق احد النقيضين تحقق الاخر
وهو اجتماع النقيضين وجوابه منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه **الوجه**
الثاني ان هذا الكاتب اللااسود قد اجتمع فيه النقيضان اذ الكتابة فرد من اللااسود لصدقه
عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود واللااسود
فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله ان في زيد الكاتب اللااسود جهتين اتصف باعتبار كل واحد
منهما باحد النقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله ان في زيد تحقق شيئان اتصف كل واحد منهما
باحد النقيضين ولا فساد فيه **الوجه الثالث** انا اذا قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت
عددا وكلما كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه
اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلثة عددا
زوجا كان فردا وورود المنع على ظاهر **مسئلة نحوية** قد وقع الاشكال بين النحاة

وتعيين العامل في الحال

في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد ابوك عطوفا وتسميتها بالمؤكدة
لتاكيدها لما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة فان كل اب يكون رؤفا عطوفا
بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك احقه عطوفا يقال
حققت الامر اي تحققته وعرفته اي اتحققه واثبته عطوفا ويرد عليه انه لا معنى لقولك تيقنت
الاب وعرفته في حال كونه عطوفا وان اريد ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال
فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة
وان كان جزءاها جامدين جمودا محضا الا انه يحصل من اسناد احد جزئيها الى الاخر معنى من معاني الفعل

الا ترى ان معنى اما زيد اذا كان زيد ولذلك لا يتقدم المؤكدة على جزئي الجملة ولا على احدهما
لضعفها في العمل نظرا الى اخفاء معنى الفعل فيها ومن الاحوال التي جاءت غير مشتقة قياسا
الحال الموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة مكان الاسم الجامد
وطأ الطريق لما هو حال في الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها وذلك نحو قوله تعالى إِنَّا
أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا فان قرانا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال
في الحقيقة اعني عربيا وانما اتى به حالا لانه وطأ الطريق لمجيء الحال في الحقيقة **قولهم**

تفسير عبارة

اصلاح ذات البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات
فبعضهم قال ان لفظة ذات هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اي الافتراق
واصلاح الافتراق ليس الا بتبديله بالوصل والالتيام وقيل ان المراد بالبين الوصل وبالذات
النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فقوله اصلحوا ذات بينكم اي اصلحوا نفس وصلكم
فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما هو برده ويمكن ان يكون المراد
بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح
حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتيام وقيل ذات البين كناية
عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة
عن بينهما اي بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد
من العبارة اصلاح الحالة بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم
امر باصلاح الحال التي بينهما اعني صفة الفساد والاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات
كناية عن الحالة الموجبة له فاضافة الذات الى البين انما هو لايجابها وسببيتها فالمراد من العبارة
اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم



مسئلة بيانية التشبيه الملفوف هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات
اولا ثم بالاخرى تشبه بها ثانيا بان يشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد اخر من المشبه بها على الترتيب
كقول امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي قد

وصف فيه العقاب بكثرة الاصطياد للطيور فذكر ان من كثرة اصطيادها لها اجتمعت لدى

وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس وشبه رطبها بالعناب ويابسها بالحشف البالى

اى الردى التمر فذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على طريق العطف فالتشبيه الملفوف انما هو

تشبيه عدة مفردات بعدة مفردات لكن مع تقديم ذكر المشبهات والحق انه ليس فيه تشبيه مركب

مركب كما ظن اى تشبيه حاصل من تشبيه عدة امور باخرى مثلها بان يشبه الهيئة الحاصلة

من الاولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقولهم وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على

بساط ازرق اذ ليس لاجتماع المفردات فى التشبيه الملفوف كما عرفت هيئة مخصوصة يعتد بها

ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ فى اسرار البلاغة ان التشبيه الملفوف انما يستحق الفضيلة

من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها الا ان للجمع فائدة فى عين

التشبيه **سؤال** شلخ طاح وغادرنا **الجواب** التسلسله ثم انقسم

السؤال دجلة ماتت وترك مالا وتفسير الجواب للسائل لولده جميعا **معما باسم جمال**

ما درميان مجلس وندان نشسته ايم ازصاف درد مجلس باده نشسته ايم ما كرده ميان

مجلس در ابد مجالس ميشود وچون صاف آن كه ميم باشد بجهت انكه در بالا است در آب كه بين

باشد بجهت انكه در پايين است برود جمال ميشود **معما باسم ملك**

اسم يادم نود واول حرفش نود است طرفش نود واوسط اوثلث نود نود بودن اسم ملك

ظاهر است وهمچنين نود بودن حرف اول آن كه ميم ملفوظى باشد نيز ظاهر و نود بودن طرفين

آن كه ميم وكاف باشد بجهت انكه ميم وكاف شصت است ولفظ نود نيز شصت است زيرا كه نون پنجاه

و واو شش ودال چهار است ولهذا كه كاف باشد بيست است و بيست ثلث لفظ نود كه شصت است

واكر بجاى اخر اوسط باشد مراد لام است كه سى است وسى ثلث نود علدى است شعر فارسى

للانوري كمان برى كه ظريفى ولى نميدانى كه پيش مردمان به ميشناسند يعنى خودرا

فصيح ميدانى اما نميدانى كه مردم تورا مثل مردم چشم ميدانند كه از مردمى محض نامى اكتفا كرده

و در پهلوى مردمان منشانند كه هر كز نوبت تكلم بتو ندهند وظرافت را نسبت بنوع تو ندهند

مشتملة

سؤال

شلخ طاح وغادرنا

ابتدا

شعر

مسئلهٔ عروضیه اگر پرسند که شعر بر چند قسم است گوئیم مجموع شعر بر شش
قسم است قصیده وقطعه وغزل وترجیع ومثنوی ورباعی قصیده در لغت
فعیل است بمعنی مفعول یعنی مقصود چه او مقصود شاعر است از ایراد معانی مختلف و نادر
اخراز برای وحدت است و در اصطلاح عبارتست از جملهٔ از شعر که مطلع داشته باشد
واز بیست و یک بیت کمتر نباشد وقطعه در لغت پاره است و در اصطلاح پاره ابیات از شعر
مشتمل بر التماسات و اقوال متفرقه که مطلع نداشته باشد واگر داشته باشد از نوزده بیت
بیشتر نباشد وغزل را از مغازله گرفته اند ومغازله عشق بازی باشد با زنان و در اصطلاح
جمله ابیات از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از یازده بیت بیشتر واز هفت بیت کمتر نباشد
ترجیع در لغت گردانیدن آواز است و در اصطلاح آنستکه شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت
یا یازده بیت در وزن وقافیه وردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی غیر آن قافیه وردیف بیارد
وهمچنین وآن ابیاترا خانه وان بیت یگانه را بند خوانند وان بیت یگانه گاه باشد که یک بیت
باشد بعینه وگاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه وردیف متفق باشند وگاه باشد که
در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند واین قسم از شعر را بسبب آن ترجیع خوانند که در
هر خانه نوعی گوید ومثنوی آنستکه هر مصراع آنرا قافیه باشد ووجه تسمیه آنست که در هر
شعری قافیه مثنی شده ورباعی در لغت و اصطلاح مشهور است وانچه مذکور شد در تقسیم
شش قسم مذکور طریقه ایست که اکثر ارباب عروض آنرا نقل کرده اند وشمس فخری نیز باین نحو
بیان نموده ومخفی نیست که بر این تقسیم بعضی مناقشات وارد می باید اول انکه شعری که مطلع
داشته باشد بی یک ردیف وقافیه وبیست بیت باشد داخل هیچیک از اقسام سته نخواهد بود.
دوم انکه زیاده نبودن بر یازده بیت وکمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح واستعمال
اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل پانزده بیتی وپنج بیتی بسیار است حتی انکه در کتاب
مصادر اللغه گفته است که الغزل والمغازله عشق بازی با زنان کردن وحدیث کردن با ایشان
وفی الاصطلاح کلام منظوم ذو مطلع من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة

وتحقیق

وتحقیق کلام در اینمقام انکه همچنانکه مذکور شد بعضی قطعه را اعم از ان میدانند که مطلع داشته باشد یا نداشته باشد لیکن جمعی دیکر از شعرا و ارباب عروض تصریح کرده اند باینکه شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد و ظاهر کلام بعضی آنستکه در غزل شرط است که مشتمل باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان هجران و وصال زیرا که مغازله عشقبازی است و عشقبازی خالی از امور مذکوره نیست و چون این مذکور شد میکوئیم که شکی نیستکه اقسام شعر منحصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک از ترجیع و مثنوی و رباعی از یکدیکر و از سه قسم دیکر ظاهر است و اشتباه در تمیز میان آن سه قسم است که عبارتست از قصیده و قطعه و غزل لهذا میکوئیم اکر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات والا لابد باید امتیاز بسبب تفاوت در عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که غزل پنج بیت میباشد و پانزده بیت هم میباشد و قصیده از بیست یا بیست و یک کمتر نباشد و قطعه باید از نوزده یا بیست بیشتر نباشد **معما باسم نقی** لقد لقینا چون بقاعده تحلیل لام در لقینا قد شود قد قینا میشود و چون بقاعده مذکوره قد تا کر الف باشد قی شود یعنی از تا کر الف برداشته شود و بجای آن قی کذاشته شود نقی میشود **معما باسم امین** آتشی بیار مراد انستکه ات شبیه یار شود که اخر آن یا باشد یعنی آخر یار کرا ات بدل بلفظ ات شود و چون دو یار را بدل بات شود یات شود پس از یک یا اراده ام میشود و از یاء دیکر اراده نفس یا میشود و از یاء دیکر اراده حرف میشود زیرا که رقم حرف یاء است و از حرف نون اراده میشود و مجموع ام و یا و نون امین میشود **مشهور است** که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله وسلامه علیه پرسیدند که در قران مجید بطریق معما اسمی بیرون میاید فرمودند بلی در آیه وَمَا مِن دَابَّةٍ اِلّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا که در سوره هود واقع است اسم هود بطریق معما بیرون میاید زیرا که لفظ هو چون اخذ کند و بکیرد ناصیه دابه را که دال باشد هود میشود **مسئلة نحوية** ومن اقسام المنادی المنادی المستغاث وهو المنادی الذی یدخله

معما

ایضا

معمای قرانی

مسئله نحوی

شاید مراد ... [illegible]

لام الاستغاثة ويخفض هذا اللام اى اللام التى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التخصيص
ادخلت على المستغاث دلالة على انه مخصوص من بين امثاله بالدعاء مثل يا القوم للمظلوم ومثل
يا لزيد للمسكين فان قولنا القوم ولزيد منادى مستغاث ادخل عليه اللام لما ذكر وقولنا للمظلوم
وللمسكين مستغاث له والمقصود ادعوا القوم او زيد المظلوم او المسكين او اخصه بدعوا الاغاثة
وانما فتح هذا اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو يا للمظلوم اذا
كان المراد يا لقوم للمظلوم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم فى هذا المقام مستغاث
او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضمير التى يفتح لام الجر
معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضمير فان عطف على المستغاث بغير ياء
نحو يا لزيد ولعمرو وكسر لام المعطوف لان الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على
المستغاث فان عطف على المستغاث مع ياء فلا بد من فتح لام المعطوف ايضا نحو يا لزيد ويا لعمرو
وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علة بنائه كانت مشابهته للحرف واللام الجار
من خواص الاسم فبدخولها اضعفت مشابهته للحرف فاعرب على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو بين
المستغاث وما هو المستغاث له ظاهرا نحو قول على عليه السلم فى الخطبة الشقشقية فيا لله و
للشورى فالواو اما زائدة او للعطف على محذوف مستغاث له ايضا فالتقدير فى كلامه عليه السلم
هكذا فيا لله لى او لعمر وللشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الذى يدخل عليه لام
التعجب ويخفض نحو يا للماء ويا للدواهى عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب هى
لام الاستغاثة فاللام فى يا للماء لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالنداء و
الدعاء وكان المتعجب هو الداعى يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء ليحضر فيقضى منه التعجب ويتخلص
من حيرة التعجب وذهب جماعة منهم ابن الحاجب فى شرح المفصل الى ان المنادى فى قولهم يا للماء
ويا للدواهى ليس الماء ولا الدواهى بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا
للماء وللدواهى واورد عليه بعضهم بان القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ
معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى محذوف ولكن لام التعجب

لا يكون

لا یکون مکسوراً و اما علی تقدیر فتح اللام کما هو الواقع فمشکل لانتفاء ما یقتضی فتحها اذ
سبب فتح اللام انما هو رفع الالتباس و هو انما یکون اذا دخلت علی المنادی کما تقدم فی لام
الاستغاثة و یمکن دفع هذا الایراد بتأمل ثم منادی التهدید ای المنادی الذی یدخل علیه لام
التهدید هی لام الاستغاثة و یخفض به نحو یا لزید لاقتلنک فلا ریب فی انه راجع الی المنادی المستغاث
و ان لام التهدید هی لام الاستغاثة اذ دخلت علی المنادی دلالة علی اختصاصه بالدعاء و کان
المهدد اسم الفاعل یستغیث بالمهدد اسم المفعول لیحضر فینتقم منه و یستریح من الخصومة

شعر للانوری روزی که جهان جبهٔ درویش گرفتی از فضلهٔ زنبور براو دوختی
جیب اکنون همه دم منتظرم تا که برآید شمعی که بهر خانه چراغی دهد از غیب روزی
اینجا بمعنی وقتی است یعنی وقتیکه شب شدی عالم جبهٔ درویشان گرفتی یعنی مثل ایشان
سیاه پوش شدی یا آنکه چون عالم لباس شب را که ساتر بدن درویشان و لباس ایشان است لباس
خود ساختی من از فضلهٔ زنبور گریبان بر آن جبهٔ سیاه میدوختم یعنی از اول شب شمع مومی
بر میافروختم و حال از بی چیزی و پریشانی قدرت بر افروختن چراغی ندارم و همه شب
منتظر طلوع آفتاب یا مهتابم که بهر خانه نور او میرسد و میتواند شد که مراد از جبهٔ درویش
آفتاب باشد زیرا که آفتاب لباس درویشان و کرم کنندهٔ ایشانست همچنانکه خاقانی گوید
کرم هنگام درویشی نکوتر زانکه قرص خور بعریانان دهد زربفت چون بنشیند عریانش
و بنا بر این معنی چنین است که هنگامی که آفتاب طالع بود و محتاج بافروختن شمع نبودم از کثرت
مال و اسباب اسراف میکردم و چراغ میسوختم و الحال از بی چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرور
و در کار است و قدرت بر افروختن آن ندارم و در بعضی از نسخ در بیت اول بدل اگر فتی در بگ
مکتوبست و بنا بر این جا سه در بیت روز باید گرفت زیرا که همچنانکه مذکور شد روز بواسطهٔ
آفتاب جامه درویشان و ساتر بدن ایشانست و در بدن جبهٔ درویش که روز باشد کنایه از
طرف شدن آن و داخل شدن شب و توسط و تخلل آن در میان دو روز و محصل معنی آنکه وقتی
که شب شدی و جهان لباس درویشان را بواسطهٔ شب چاک میزدمی از شب جیب بر آن جامه

چاك مبدء ختم و روشنائی امروز را بواسطهٔ افروختن شمع بروشنائی فردا متصل میساختم

مغالطة منطقية

مغالطة منطقية القائل بان الكردی حمار قائل بانه جسم والقائل بانه جسم صادق ينتج بان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الكبرى اذ بعض القائل بكونه جسما هو القائل بكونه حمارا وكل قائل بانه جسم ومثله قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه جسم فهو صادق ينتج القائل بان الانسان جماد صادق

ايضاً

مغالطة اخرى الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين ينتج الطلاق موقوف على رضاء الطرفين والجواب ان معنى الكبرى ان النكاح موقوف على رضاء الطرفين بالنكاح فالنتيجة ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين بالنكاح اى موقوف على ان يرضى الطرفان بالنكاح حتى يقع النكاح فيقع الطلاق فلا ينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين بالطلاق

ايضاً

مغالطة اخرى كلما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلما صدق عليه الحيوان لا يلزم ان يصدق عليه الانسان والجواب منع كلية الكبرى اذ بعض ما صدق عليه الحيوان يلزم ان يصدق عليه الانسان اعنى الانسان

اشكال حسابي

اشكال حسابي اختلف العلماء فی انه هل للاعداد الصم جذر تحقيقي يتعسر او يتعذر العلم به ام ليس لها جذر تحقيقي اصلا فذهب بعضهم الى عدم استحالة وجود الجذر التحقيقي للاصم بل الحق وجوده له كما يدل عليه قول امير المؤمنين عليه السلام سبحان الذی لا يعلم جذر الاصم الا هو فان ظاهر هذا الكلام ان وجود الجذر التحقيقي امر ثابت واقعي اذ الحق سبحانه انما يعلم ما هو الحق الواقعي دون الباطل الذی لا وجود له وذهب غير واحد من اهل التحقيق الى استحالة وجود الجذر التحقيقي للاصم فی الواقع وبنى عليه كون ما حكى افتراء عليه والظاهر حقيقة ذلك وعدم وجود جذر تحقيقي للاعداد الصم وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة هی ان كل مجذور وبعده مجذور اخر يجب ان يعد جذر الاول لجذر الثاني ايضا كالاربعة وستة عشر فان عد الاول للثاني مستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان عد ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد والنصف فتدبره من اقليدس فی الشكل الرابع من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول يتفرع على هذه المقدمة مقدمة

اخرى بها يثبت المطلوب وهذه المقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر
عدداً صحيحاً اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلان مربع
الاثنين والنصف مثلاً لو كان عدداً صحيحاً لكان مربعاً ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضاً مربع
ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحاً فبحكم المقدمة الاولى
وجب ان يعد الواحد الضلع للاثنين والنصف فيعد الواحد الكسر اي الكل الجزء هف فثبت
المقدمة الثانية اعني استحالة كون مربع كسر مجرداً او مربع صحيح مع كسر عدداً صحيحاً واذا ثبت ذلك
نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلاً لا ان له جذراً لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ
من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد
الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا ريب في ان بعضها منطوق له
جذر تحقيقي وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقي فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد الطبيعية
يكون له جذر تحقيقي اي يكون مجذوراً لعدد صحيح يكون بعض الاعداد التي فوقه او تحته اصم
اي لا يكون له جذر وبعد مضي عدة من الاعداد منه ينتهي الى عدد آخر منطوق له جذر تحقيقي و
يختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد فنثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من
مجذورات الاعداد الطبيعية يكون صماً مثلاً الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة
اعني مربعي الواحد الاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين
التسعة والستة عشر وغيرها فان شيئاً منها لا يمكن ان يكون منطقاً مربعاً يكون له جذر تحقيقي
لان جذره اما ان يكون صحيحاً فقط او كسراً فقط او صحيحاً مع كسر والثلثة باطلة فلا يكون جذره
اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره
يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر
من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحاً لكان واقعاً بين جذري
المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما
الثاني والثالث فلانا بينا في المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح مع الكسر لا يكونان

صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا تكون مربعات لهما والنقد بانهما مربعات لهما صحّ فقد
ثبت ان الاصم عديم الجذر دائما الا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو المشهور في بعض الالسنة

شعر فارسی للانوری لیکن عجب ز خواجه از آن آیدم همی کو بر کدوی خشک
نهد بیت کز قصب این شعر از انوری است که در مذمت یکی از خواجگان و ارباب مال گفته که
کل بوده و مراد انست که تعجب نیست از انکه روستائی بر سفره کرد و کز قماش است ده کدو مینهد
همچنانکه در بیت اول گفته ولکن تعجب در عکس اینمعنی است که خواجه کل بیست کز قماش را
که دستار باشد بر یک کدوی خشک که کدوی سر است مینهد **شعر آخر** شد مصوص
تنم پیکان زخوردن آن اگر کوی من امد ریک کرفس و سداب این شعر نیز از انوری است
در مذمت شراب ترشی که شخصی از جهة او فرستاده گفته و مصوص بفتح میم وضم صاد مهمله
در اصطلاح اطبا عبارت از آنست که شکم مرغ را چون دجاجه و کبک با امثال آنها از بقول
بارده یا حاره چون کرفس و سداب پر کنند و در سرکه بجوشانند تا پخته شود پس بیرون آورده
ضبط کنند تا وقت احتیاج بآن و محصل معنی شعر انکه چون در مصوص وجود بقول ماخوذ است
وطبخ در سرکه تمام کافی نیست لهذا از خوردن شراب ترشی که تو از جهت من فرستادی من معتبر
مصوص نشدم و اگر بد شکم همچنانکه در شکم مرغ کدو و مصوص میکنند بقول میبود من
نیز مصوص میبودم **قال الله تعالى** في سورة التوبة وَالْمُنَافِقُونَ
وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ
نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وقال تعالى بعد آيات وَالْمُؤْمِنُونَ
وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
وفي الآيتين اسؤلة احدها انه ما النكتة في التعبير عن المشابهة والمجانسة بين
المنافقين والمنافقات بان بعضهم من بعض وبين المؤمنين والمؤمنات بان بعضهم اولياء بعض
وثانيها انه كيف اسند النسيان اليه سبحانه وهو منزه عنه وثالثها ما الباعث لادخال

شعر فارسی

للانوری

آیة فیها اسؤلة

السّنين في قوله سبحانه رحمهم الله مع ان المتصف بالصفات المذكورة مرحوم قطعاً بلا مهلة وتراخ وثانيهما ان الاوفق في الآية الثانية نظراً الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في نظائرها والجواب عن الاول انه تعالى خص المنافقين بالعبارة المذكورة تكذيباً لهم في حلفهم السابق في قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم وتقريراً لقوله سبحانه فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتعوا بخلاقهم وخص المؤمنين بولاية بعضهم للبعض نظراً الى ان الايمان امر واحد ليس له طريق مختلفة وشجون متباينة بخلاف النفاق فانه ذو شجون مختلفة وطرق متكثرة فكل منافق له نوع من النفاق مباين لنوع النفاق الذي عليه المنافق الآخر فكل واحد من المنافقين في واد غير الاودية التي فيها الآخرون بخلاف الايمان فانه واد واحد يجتمع فيه المؤمنون جميعاً والسّر ان الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس فيه اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقاً غير متناهية وظاهر ان المجتمعين على امر واحد الطالبين له يكونون متحدين محبين بعضهم لبعض واما المختلفون في الطريق وان كانت طرقهم كلها باطلة لا يكونون مجتمعين على امر واحد ولا طالبين له بل كل منهم طالب شيء مغاير لما طلبه الآخر ومع التغاير في المطلوب واختلافهم في المحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعض وعن الثاني انه من قبيل قول الله سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله واكيد كيداً وعن الثالث ان حق الرحمة والرحمة الحقيقية لهم انما يكون في الآخرة ولذا ادخل السين اشعاراً بانهم اذا ماتوا يشملهم الرحمة الكاملة الالهية وعن الرابع ان العدول في امثال المقام مما يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة للتنبيه على انهم مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعاً ولا يمنعه مانع لانه عزيز غالب على كل شيء لا يقاومه شيء ولا يصده شيء عما يريده وعلى ان افعاله لا تخلوا عن حكمة ومصلحة فلا يعذب الا العاصي ولا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المؤمن يبقى بغير اجر اذ ذلك مخالف للحكمة والمصلحة

مسئلة امتحانية ان قيل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية والهلالية والخسوف والكسوف قلنا نعم كما ان جرم القمر يقبل ضوء الشمس

مسئلة امتحانية

لكثافته وينعكس عنه لصقالتها كالارض تقبل ضوئها لكثافتها وينعكس عنها لصقالتها
لامخالطة الماء باكثرها وصيرورتها معها كرة واحدة فاذا لو فرض شخص على القمر يكون الارض
بالقياس اليه كالقمر بالنسبة الينا وبحركة القمر حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد
الاشكال الاهلالية والبدرية وغيرها في مدة شهر لكن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان
لنا خسوف كان له كسوف لوقوع القمر بصيرورته داخل مخروط ظل الارض ومنعه اياها عن وقوعها
على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان
خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر
مكث الخسوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي فكما ترى على وجه
القمر المحو يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا لكن يتصور هذه الاوضاع
بعد الفكر على تخيل اي وضع اراد بسهولة **فائدة نحوية** الجمل الواقعة في كلامهم ست
عشر جملة ثمانية منها لها محل من الاعراب الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية
الحالية مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها
مثل يوم ينفع الصادقين صدقهم الخامسة المحكية لقول مثل قلت زيد عالم السادسة
المعلق منها العامل مثل علمت ما زيد منطلق وعلمت لزيد منطلق السابعة والثامنة
الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظة ان لكونها عاملة بجزم كلا من جملتي
الشرطية والجزائية وثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جائني زيد
الذي هو قائم وثانيتها المبتدأة مثل زيد قائم وثالثتها الواقعة في اليمين مثل والله
ان زيدا قائم ورابعتها المفسرة مثل زيدا ضربته وخامستها التي في الحشو مثل قول الشاعر
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان وسادستها التي في التحضيض مثل
هلا زيدا ضربته وسابعتها وثامنتها التي في الشرط والجواب مثل اذا قام زيد قام عمرو
ونظر الى ان لفظة اذا ليست من العوامل وانما هي لمجرد التوقيت فلا يعمل فيما بعدها من الشرط
والجواب وقد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر في ابيات وهي هذه

وخذ جملا

وقد جملا ستا وعشرا ونصفها　　لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية　　مضافا اليها احك بالقول نعلنا
كذلك في التعليق والشرط والجزاء　　اذا عامل يأتي بلا عمل هنا
وفي غير هذا لا محل لها كما　　اتت صلة مبدوة بترك المنى
وفي الشرط لا يعمل كذا جوابه　　جواب يمين فادره فاتك الغنا
مفسرة ايضا وحشوا كذا اتت　　كذلك في التخصيص نلت به الغنى

فائدة اخرى

فائدة اخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو ترك العمل في اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد الفعل معمولا له لكونه في موضع النصب ولو عطفت على معموله جملة اخرى لكان جزءاها منصوبين مثل ظننت لزيد قائم وعمرا منطلقا والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بدخول افعال القلوب في وسط الكلام او لحق مثل زيد ظننت قائم وزيد قائم ظننت وفي الصورتين اي صورتي التوسط والتاخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضا بان يقال زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت ومخفي نماند كه هرگاه افعال مقدم باشند الغاء جايز نيست وچنانچه موضعي باشد كه باوجود تقدم افعال موهم الغاء باشد بايد ضمير شان مقدر باشد كه مفعول اول باشد ومابقي مفعول ثاني يا بايد لام ابتدا مقدر كه تعليق باشد نه الغاء مثال اول نحو ما اخال لدينا منك تنويل كه تقدير چنين است كه ما اخاله الخ ومثال ثاني نحو اني وجدت ملاك الشيمة الادب كه تقدير است اني وجدت لملاك الشيمة الادب

شبهة عقلية

شبهة عقلية المشهور ان اجتماع الشيئين في مكان واحد محال وفي زمان واحد جايز واورد عليه بان اجتماع الشيئين في مكان واحد انما هو محال مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما في زمانين جايز وهذا ات في الزمان ايضا اذ اجتماعهما في زمان واحد مع وحدة المكان مح وانما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع الشيئين في كل منهما مع تعدد الاخر واستحالته مع وحدته والجواب

ان اجتماع شیئین فی مکان واحد انما یستحیل لاجل وحدة المکان فی ذاته من دون مدخلیة
للزمان وحدة وتعدد الا ان اجتماعهما فیه یوجب تداخل الاجسام وهو فی ذاته ممتنع سواء تعدد الزمان
او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الی انه یلزم عدم الاجتماع فی مکان
واحد وعدم تحقق التداخل ولیس ذلک فی ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشیئین فی
مکان واحد انما یستحیل لذاته واقتضائه ذلک فی نفسه واما استحالة هذا الاجتماع فی زمان
واحد فلیس لکون وحدة الزمان علة لذلک وانما یلزمه الاستحالة اذا ادی الی الاجتماع فی
مکان واحد حتی لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فی مکان واحد لکان ممتنعا ایضا
لکن لاستلزامه رفع الاجتماع فی مکان واحد یلزمه عدم الاستحالة والحاصل ان العلة للاستحالة
فی ذاته انما هو الاجتماع فی مکان واحد و الاستحالة فی الاجتماع فی زمان واحد انما هو لاجل کونه
لازما للاجتماع فی مکان واحد فالوحدة المکانیة علة بالذات والزمانیة لازم العلة فظهر الفرق

شعر فارسی برستوزان واترنات مدام کاه کهتاب بادوجو کشکاب کهتاب کاه
دوری است که بان علاج اسبی کنند که او را مرضی عارض شده باشد یعنی بد و دآن کاه و دد آنرا
معالجه کنند و کشکاب آش جو و امثال آنست که از برای بیمار ریزند و این شعر را شاعر در مذمت شخصی
گفته که از آن کاه و جو خواهش کرده و از برای نفرستاده و محصل معنی انکه چون کاه و جو از جهة
من نفرستادی کاه زاد در بیماری ستوزان بکاهد و دصرف کنی وجو را در بیمارات خویشان بکشکاب

شعر اخر ای بتو مخصوص اعجاز سخن چون بوتر ای و تر در معنی قنوت مراد است
که ای انکه در معنی و تر و یکتائی اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانکه قنوت مخصوص است
بنماز وتر و این بنا بر مذهب ابوحنیفه است که میکوید قنوت مخصوص است بنماز وتر و وتر
نزد او سه رکعت است که میکوید در رکعت آخر باید قنوت خواند **شعر آخر**
اکنون که بر کشاد فلک از مسام سنک پیکان باد را کند تیر آرش است آرش بمد الف
و فتح را مهمله نام سلاح دار پادشاه ایرانست که در وقت مصالحه با افراسیاب تیری مجوف
ساخت و میان انرا از زیبق پر کرده و بمعاونت آفتاب از آمل بمرو رسانید و مراد اینست که الحال

(margin) شعر فارسی
(margin) ایضاً

كلام شاع عليه اشكال

كر فلك تير بادرزا از كمان خود كشاد مه هه پيكان آن تير از مسام سنگ بسبكى وتنگى تير

آرش كذر ميكند پس مراد از آنچه كفته است كه بر كشاد فلك تير بادرزا پس لفظ تير باد در كلام

مقدرات **قد شاع قولهم للمتردد في امر** اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى

وعليه اشكال مشهور وهو ان المتردد هو الذى يقدم رجلا ويوخر تلك الرجل التى قدمها بعينها

لا رجلا اخرى فهو يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى خلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب

عنه التفتازانى فى شرح المفتاح بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر فى تقرير الاشكال

من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف واعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام

قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع فى مقابلة خلفه ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد

وفيه ان غرض التفتازانى انه اذا ذهب المتردد بخطوة الى قدامه ثم يرجع الى الموضع الاول

يصدق عليه انه يخطو خطوة الى قدامه وخطوة الى خلفه فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة

التى عند الخطوة الاولى بل لك ان تقول ان مراده بالقدام قدام القدم فيكون الخلف ايضا الواقع فى مقابلته

خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة المتردد فظهر ان توجيه المحقق التفتازانى صحيح وذكر

السيد الشريف فى دفع الاشكال وجها اخر وهو ان المراد بالرجل الاخرى الرجل التى قدمها اولا

وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث اخرت مغايرة لها من حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد

والمخالفة للظاهر وقال الجلبى فى حاشيته ان اخرى صفة تارة لا صفة خطوة ولا رجلا والمعنى يقدم رجلا

تارة ويوخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتاخير وفيه ان جعل اخرى صفة تارة خلاف الظاهر

المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا لتقدم فان المتبادر كون اخرى

صفة لرجل محذوفة اقيمت هى مقامها مفعولا لتوخر واخرهما لان تارة غير مذكور اصلا فيقدرها

مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول توخر محذوف ثم من غير نيابة لفظة اخرى مقامه ويشتد

الكلام بذلك اغلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازانى

الا انه اورد عليه وعلى الجوابين الاخرين ان ما روى من تتمة هذا المثل يدل على بطلان هذه

الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور واعتمد على ايتهما شئت فان لفظ الاعتماد وايتهما

يدل

آية فيها سؤال

يدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى ويمكن الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما لا يخفى
قال الله سبحانه في سورة النساء ومن اصدق من الله حديثا وفيه سؤال وهو
ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله اصدق
مع انه لا تفاوت بين الصدقين في كون كل منهما صدقا كما في القول والعلم فلا يقال هذا القول اصدق
وهذا العلم اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع
ومتى تثبت المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان اصدق هنا صفة للقائل لا للقول
بناء على ان التمييز اعني حديثا انما هو تمييز عن الفاعل ولا ريب في ان القائلين يتفاوتان في الواقع
ونفس الامر وان تساويا في قضية واحدة اخبرا بها وكان كل منهما صادقا بها والحاصل ان هذا
استفهام انكاري بمعناه النفي كما في قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اي لا احد يغفرها
الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله في حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث في الصدق
لا ترجيحا لاحد الصدقين على الاخر في كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله
لان غيره يجوز عليه غير الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ولو نادرا والله تعالى منزه عن ذلك

مسئلة حكمية

مسئلة ان قيل ما السبب الحكمي في ان السمك يعيش في الماء واذا اخرج منه الى الهواء
هلك قلنا السبب في ذلك ان قلب السمك بارد جدا ولذلك يكفيه تنفس يسير يجذبه
من المجاري الضيقة هنا قليلا من الهواء الذي احتبس في بواطن الماء اذ لو تنفس كما يتنفس سائر
الحيوانات باستنشاق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو ما دام في الماء لكون الماء غليظا
وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل الى قلبه في تلك المجاري الضيقة الا شيء يسير من الهواء اذ
الماء لغلظته لا يدخل في تلك المجاري الضيقة وما ترى من دخول الماء في فمه وانفه وخروجه
منه انما هو يدخل في احدهما ويخرج من الاخر وان ذلك انما هو في حلقه ومجرى بطنه فيدخل
الماء فيه ويخرج منه لا من مجرى التنفس والهواء لقلته في الماء لا يدخل في مجرى تنفسه الا شيء
يسير واما اذا اخرج من الماء الى الهواء لكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه في مجرى تنفسه

ايضا

شيء كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف مسئلة اخرى ما السبب الطبي في ان من به عطش

شعر فارسی

اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله قلنا سببه ان من به عطش يكون بدنه يابسا يجذب الرطوبة الى الباطن من المسام المخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطبا تنفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش به **شعر فارسی** مرگ ز پاس تو نبود انکه بچشم ستم در شد وچون دست یافت پای برادر شکست برادر مرگ خوابست كما قيل النوم اخو الموت یعنی از ترس تو مرگ در چشم ستم رفت یعنی ستم از میان مردم برطرف شد وچون مرگ فرصت یافت پای برادر خود را یعنی خواب را شکست که خواب در انجا نماند و بردن نرگس تا ستم همیشه در خواب مرگ باشد ودر بعض نسخ بدل ستم عدو مکتوبست ودرین هنگام محصل معنی انکه عدو تو را مرگ بخواب کرد **شعر اخر** کوهر خنجر چه شد لعل بخون کفتنی لعب هوا بر سراب اخکر آذر شکست لعب بضم لام بازی کردن اخکر بفتح همزه وکاف فارسی انکشت افروخته ودرین بیت تشبیه خنجر بسراب وقطرات خون بپارهای اخکر شده یعنی خنجر بخون سرخ شد چنانکه بنداشتی که هوا بحیله وبازی در سراب خنجر بعوض آب آتش خون پیمود **قال الله تعالی**

آیة فيها سؤال

في سورة النساء وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لو انتفى الفضل والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا **واجاب عنه** بعضهم بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا وقيل المعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا وقيل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال الرسل لاتبعتم الشيطان في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا مهتدين بعقولهم الى معرفة الله وتوحيده كقس بن ساعدة وورقة بن نوفل ونحوهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وقد يقال ان هذه الآية تقتضي وجود فضله ورحمته المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان الواقع خلافه فان اكثر الناس كفرة يؤيده قوله ما الاسلام في الكفر كالشعرة البيضاء في الثور الاسود والجواب ان الخطاب في هذه الآية للمؤمنين خاصة لا لكل الناس لا سيما اذا كان الخطاب

خاصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء فانه اذا كان المراد باتباعه فيما يدعو اليه ويوسوس من المعاصي فجميع المؤمنين متبعون له في ذلك ولو كان في العمر مرة واحدة وان كان المراد به دعاؤه الى الكفر فاحد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والا لم يكن مؤمنا لانا نقول معناه ولولا فضل الله عليكم ورحمته بالهداية والرسول ايها المؤمنون لاتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير ذلك الا قليلا منكم كقس واضرابه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول لما اتبعوا الشيطان لفضل ورحمة خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على انه لو كان المراد الاتباع فيما يدعو اليه من المعاصي لم يمكن الجواب ايضا بان الائمة المعصومين عليهم السلم لم يتبعوه في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع انهم من المؤمنين بل ائمتهم

روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلم انه قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول المعنى ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض كما فهمه الشيخ وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم حمله على محمل بعيد فالاولى ما ذكرناه ثم ترك التاء في قوله ع ثمان باعتبار الليالي

مسئلة طبية

اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون واخر عضو يسكن وفيه ان القلب عضو لحمي والاعضاء اللحمية كما اعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكونة عن المني كالعظم والغضروف وغيرها وبين كلاميهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد من قولهم ان القلب اول عضو يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطلقا وفيه انهم صرحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في التكون الثاني انه فرق بين العضو اللحمي واللحم والذي يتكون من الدم هو اللحم لا العضو اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من المني لا من الدم ثم تتزايد اجزائه بالدم فيقلب لونه على لون المني فينسب الى اللحم من جهة لونه من غير ان يسمى لحما وفيه ان الشيخ قد صرح في تشريح القلب بانه مخلوق من لحم قوي ليكون ابعد من الافات وايضا يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء البسيطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد الثالث ان اول عضو يتكون ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الآن بل ما يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون وسط

الحيض في عدد ايامه

مسئلة طبية

المنى ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحمه من اول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب في قولهم
انه اول ما يتكون هو فضاء القلب الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب
فان القياس والاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكونة من المنى اولا لانه اصل المتقدم
الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح الحيواني وكان اللازم تكونه في وسط المنى ليكون
خزانة للروح فلا بد ان يرتسم في وسط هيئته وفضائه ويصير اي اجزاء المنى اعضاء تتكون منه
اعني العظام والغضروف والعصب وغيرها ولذا يرتسم اولا في وسط المنى نقطة سوداء صنوبرية هي
رسم القلب وفضائه ثم يتكون الاعضاء الحادثة من المنى ثم يتكون لحم القلب من اول ما ينصب
من دم القلب **قوله تعالى** وان الله ليس بظلام للعبيد ان قيل ما السبب في
الاتيان بصيغة المبالغة فان ظلاما صيغة مبالغة في الظلم ولا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم
بل العكس فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ في نفي الظلم عن ذاته تعالى قلنا السبب في ذلك ان
صيغة المبالغة انما جيئ بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير
يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين فيصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد
الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلوم فمن كانت عبيده كثيرة فان كان يظلم الكل فالانسب به اسم الظلام دون
الظالم فاذا لم يكن ظالما لشيء منهم فاللازم نفي الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاما لا
ظالما ولذا اذا افرد المفعول لا يؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جمعا يؤتى بها كقوله تعالى عالم
الغيب وعلام الغيوب وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلام لعبيده والحاصل ان صيغة المبالغة هنا
لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى محلقين رؤسكم فان التشديد انما هو
لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب من عظيم القدر كثير العدل اقبح
وافحش واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثير العدل فيطلق عليه اسم الظلام باعتبار زيادة قبح
الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لا اصل الفعل بمعنى
ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من عبيده باعتبار زيادة قبحه
فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه فمع عدم صدوره يجب نفيه اي نفيه عنه ومن هذا
القبيل

العقيل فاما قيل ان المراد بالانسان في قوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان انه
كان ظلوما جهولا هو آدم ع وانما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرر الظلم والجهل عنه مع
كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فقام

حديث فيه ابهام

عظم الوصف مقام الكثرة **خبر نبوي فيه ابهام** كلما ازداد تركه جودة
فهو خمر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان كل شيء ازداد تركه بعد الاعتياد بتناوله
جودة وكمالا للعقل فهو خمر وتوضيحه ان من تناول شيئا يكون عقله بعد تناوله على حال
من القوة والضعف والصحة والاختلال فاذا ترك تناول ذلك الشيء فاذا ازداد عقله جودة
وكمالا ظهر ان هذا الشيء مما يخمر عقله ويستره فالمراد بان ان كل مسكر خمر نظرا الى ان
ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله رخص للناس
ان يلقوا شيئا من التمر في الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرا اكثر في الماء باقيا
فيه مدة حتى ينقلب نبيذا وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب النبيذ فالنبي
منعهم عن زيادة الابقاء حذرا عن صيرورته خمرا فالمراد ان بقاء التمر ينبغي ان يكون بقدر
يحلو به الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن

آية فيها ابهام

المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى
وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة
فظلموا بها وما نرسل بالآيات الا تخويفا وفيه اسولة **الاول** انه تعالى كيف يمنعه تكذيب
الامم الماضية من ارسال الآيات مع انه لا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه
سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجوابه** انه لا ريب في ان
ترتب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الآيات مما يترتب عليه التكذيب
فاي مانع من ان يكون هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من
ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور **الثاني** ان الارسال يتعدى بنفسه كما
قال الله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه فاي حاجة الى الباء **وجوابه** ان الباء للتعدية

الارسال

الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره وما منعنا
ان نرسل الرسول بالايات والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالى
الى المرسل اليه كما قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون
وملائه **الثالث** ان المراد بالايات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى الله
عليه وآله من جعل الصفا ذهبا وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال الكتاب مكتوبا
من السماء ونحو ذلك وهذه الايات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها
وجوابه ان الضمير في قوله بها راجع الى نفس الايات المقترحة لا الى هذه الايات المقترحة
وكانه قال وما منعنا ان نرسل بالايات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيب من قبلهم بما انزلت
اليهم من الايات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون **الرابع** ان تكذيب
الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين لجواز ان يكذب بها الاخرون **وجوابه** ان سنة الله
تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء اية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله
تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون فلو ارسل بالايات التي اقترحوها فلم
يؤمنوا لاهلكهم نظرا الى السنة الجاهلية مع ان حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى
الاية وما منعنا ان نرسل بالايات المقترحة عليك الا ان كذب الاولون بالايات المقترحة فيهلكوا
مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبة بين صدر الاية وهو وما منعنا
وبين قوله بعدها واتينا ثمود الناقة مبصرة الاية حتى صدرت بها **وجوابه**
انه لما اخبر ان الاولين كذبوا بالايات المقترحة عن واحدة منها وهي ناقة صالح ع نظرا الى ان
اثار ديارهم المهلكة كانت باقية قريبة من مكة يبصرها صادرهم وواردهم **السادس**
ما معنى وصف الناقة بالابصار وما مدخليته فيهما **وجوابه** ان معنى مبصرة دالة
لان الدليل هاد ومرشد وقيل مبصرة هيهنا معنى مبصر بها كما يقال ليل نائم ونهار صائم
اي ينام فيه ويصام فيه وقيل انها معنى مبصرة اي انها يبصر الناس صحة نبوة صالح ع ولعله
هذا قرائة من قرء مبصرة بفتح الميم والصاد اي تبصرة والاظهر انها صفة لاية محذوف تقدير

وانثنا ثمود الناقة اية مبصرة او مضيئة بينة **السابع** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه فاى حاجة الى البآء وهلا قال ظلموها اى بالعقر والقتل **وجوابه** ان البآء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا الناقة بل المراد فظلموا انفسهم بقتلها او بسببها وقيل الظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه فكفروا بها فلما ضمن الظلم معنى الكفر عدا تعديته **الثامن** ان قوله تعالى وما نرسل بالايات الا تخويفا يدل على حصول الارسال بها وقوله تعالى وما منعنا يدل على عدمه فكيف التوفيق **وجوابه** ان المراد بالايات ثانيا هى العبر والدلالات الانذارات لا الايات التى اقترحها اهل مكة فلا تناقض **قوله تعالى** لانتم اشد رهبة فى صدورهم من الله ضمير الغائب اما للمنافقين او اليهود على اختلاف القولين وقوله رهبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى انتم اشد مرهوبية فى صدورهم من الله اى انكم فى صدورهم اهيب من الله فيها والحاصل ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم من الله تعالى ونظيره ما يقال زيد اشد ضربا فى الدار من عمرو اى اشد مضروبية والمصدر بمعنى المفعول كثير شائع فى كلامهم **مسئلة طبية** عرف النبض تارة بانه حركة من اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء والثانى لصاحب الاسباب فى بعض اخر ومآلهما واحد الا ان المصرح به فى الثانى كون النبض حركة وضعية وفى الاول لا تعرض لنحو الحركة وقد اختلف الاطباء فى ان حركة النبض من اى حركة فذهب القرشى وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة فى الكيف ولا فى الكم وهو ظاهر ولا فى المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك فى الاين لا بد ان يخرج عند حركته من مكانه والشريان عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط ويتضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر

من الجسم

بيان آية

مسئلة طبية

من الجسم المحوي وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في كثير
من الاطراف بل السطح المحيط به متحد في الحقيقة باق بحاله كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوق
بالانقباض والانبساط فاذن ليست حركة النبض مكانية فبقي ان يكون وضعية اذ الشريان اذا
انبسط بعد انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض
بالقرب والبعد وهذا هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية
التي هي يتبدل بها اين المتحرك بان يكون في كل آن في اين آخر وحركة النبض كذلك اذ اين العرق
يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل
عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف
الاين فيكون هناك حركتان حركة في الاين اي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب انما يعتبر
الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط و
الانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانبساط والاندماج
من دون مداخلة شئ من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصلا مع دخول جسم من الخارج في
التخلخل وخروجه في التكاثف لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة
الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على كون المكان هو
البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف
والانبساط والانقباض والانبساط والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة
الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤون فثبوت الاستلزام في اكثر الموارد التخلخل والتكاثف ايضا
مما لا ريب فيه اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص
حركة النبض محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
بل المسلم كما مر اتساعه وتضييقه بهما في بعض الاطراف وعلى اي تقدير لما كان التحقيق عند
كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك

ثم اى حين مجاهدتهما على الشرك وقوله ما زادتهما الا عظما تاكيد لما سبق اقول
ان قوله ذلك اشارة الى الاية التى فى لقمن اى هذه الاية اعظم واقوى فى الامر بصلتهما وحقهما
على كل حال وان كان حال مجاهدتهما على الاشراك بالله فجملة ان يامر فى تاويل المصدر
قبلها لفظة فى مقدرة وقوله فقال لا بل يامر بصلتهما الخ بيانه كما مر **خبر آخر**
من الصحاح الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته
قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه قيل معناه انه لم يضمه على عياله بل يتصدق عليه
بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان توجيه بوجهين
احدهما ان يجعل العيال فى قوله على عياله بمعنى المعيل ويكون الضمير فى فطرته فى قوله انما يكون
يكون فطرته راجعا الى المنفق عليه فى قوله دونه راجعا الى المنفق حتى يكون حاصل المعنى ان
فطرة هذا الرجل المنفق عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اى يجب على
معيله لا على هذا الرجل المنفق الذى يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله
شعر فارسی گر توانم سجده گاه شکر سازم ساحتش چون مسیح مهر از صفر
حمل تا پای حوت حضرت عیسی در آسمان چهارم است و تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله
فرجه بطاعت و سجده الهی مشغول است و معنی شعر اینست که اگر از دستم بر آید بشکرانه آنکه
فلک حاجت مرا بر آورد قضای او را از اول حمل که اول بروج است تا حوت که بروج آخر است سجده گاه
سازم و شکر او بتقدیم رسانم و اضافه صفر بحمل و پا بحوت بیانی است چه در تقویم صفر علامت
و پا علامت حوت است **فائدة** کثیرا ما فی الاحادیث والخطب وغیرهما من المقامات یشار
بعبارة للتشبیه والتمثیل الی شیء ما کان معروفا فی الجاهلیة من قضیة اللعب بالازلام وهی
سهام المیسر ای القداح العشرة التی ییسرون ویتقامرون علیها وکیفیة هذا اللعب فی کتب اللغة
والتفاسیر والاخبار مختلفة وما فیه من طرق تفسیره وبیانه لا یخلو عن الاختلاف والمباینة
وفی بعضها اجمال لا یظهر به المرام وبعضها مما لا یصح ظاهرا فنحن نشیر الی ما هو الصحیح من کیفیة هذا
اللعب حتی لا یبقی ابهام فی موارد الاحتیاج فنقول ان هذا اللعب عندهم کان علی وجهین

احدهما انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا فيما بينهم وينحرونه ويقسمونه
عشرة اجزاء متساوية وكانت لهم خشبات عشر تسمى بالقداح العشر سبعة منها ذات انصباء
وثلثة منها ما كان له نصيب ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال
المعجمة المشددة وله سهم وثانيها التوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها
الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام
والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون و
الفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة
وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة اسهم واما
الثلثة التي لا نصيب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال المهملة والمنيح بالنون
والياء والحاء المهملة والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل وقد اشار الى
العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله هي فذ وتوأم ورقيب ثم حلس ونافس ثم
مسبل والمعلى والوغد ثم منيح وسفيح وذي الثلثة تهمل وهذه القداح العشرة كانت
ممتازة اما بعلامة او كتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من ايسار الحي يجعلون القداح في
خريطة ويضعونها على يد من يثقون به فيحركها ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من
الرجال العشرة قدحا فمن خرج له قدح من الاقداح التي لها نصيب اخذ ما يعد له هذا القدح
من السهام من اجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قدح من الاقداح التي لا انصبا
لها لم ياخذ شيئا والزم باداء الثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحدا بعد واحد حتى ياخذ
اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم ثمن البعير وعلى هذا كان
اللازم من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا انصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء
عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور واعني العشرة والباقي من ذوات الانصباء ما كان ليحتاج
في اخراجه اذ يتم بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولا الثلثة التي
لا انصباء لها ثم المعلى والرقيب اللذين سهامهما عشرة او بالعكس تم بذلك الميسر اذ يكون لحم

الجزور ثم لصاحب المعلى والرقيب وثمنه على صاحب الثلثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من
ذوات الانصباء اعنى الفذ والتوأم والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم فاخراجها
لتعيين صاحب كل منها لا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم يأخذ
احد منهم شيئا من اجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شيء من ثمن الجزور للزوم جميعه على
اصحاب الثلثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلثة والمعلى والرقيب تم
الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال العشرة من
الميسار غرم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلثة التي لا انصباء لها
ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح
مما تم به العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى
خرج من السبعة ما تمت به العشرة ومن الثلثة جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف ما
يخرج وما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج اولا مثلا المعلى والرقيب وتم بهما العشرة
يكون عدد الرجال الذين له غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة
ولو خرج اولا الفذ والتوأم والرقيب والحلس وتمت به العشرة يكون عدد الاولين اربعة
وعدد الاخرين ثلثة وقس على ذلك سائر الفروض ولو تمت العشرة بقدح اذا لوحظ سهمه
مع سهام ما تقدم زادت السهام على العشرة اخذ صاحب هذا القدح بقدر الباقي ولا اثر للزيادة
مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فاخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم آخر المسبل وسهمه ستة
يأخذ منها هو الباقي من العشرة اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع
الاختلاف في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة انه اسم الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسمه الضريب
والمروي في بعض اخبار ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب
السبعة التي لها انصباء هكذا الفذ والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى وعلى
هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائق في كمال بالفائز بالرقيب كما وقع
في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى **وثانيهما** انه بعد اجتماع العشرة من اصحاب

الحي على البعير الذي اشتري و نحروه يقسمون لحمه الى ثمانية و عشرين قسما و يخرج الرجل الذي يوضع
عنده القداح العشرة واحدا واحدا من الاقداح باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع
القداح العشرة فمن خرج باسمه واحد من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم هذا القدح
من حصص واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي
لها انصباء نصيب من اللحم على التفاوت اذ لصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوام سهمان و
لصاحب الرقيب و الضريب و المسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم و هكذا الى ان يكون لصاحب
المعلى سبعة اسهم و المجموع ثمانية و عشرون يوزع على جميع السبعة على التفاوت بالنحو
المذكور و من خرج باسمه واحد من الثلثة التي لا انصباء لها لم يأخذ شيئا من اللحم و يغرم
ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلاثة يغرمون ثمن البعير ولا يأخذون شيئا من لحمه فعلى هذا
الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن له غنم ولا غرم عليه
وهم اصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم اصحاب الثلثة هذا وقال العارف الرباني
كمال الدين ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة في كيفية هذا اللعب ان الخشبات المسماة
قداحا وهي التي كانت لايسار الجزور سبعة اولها الفذ بالذال المعجمة وفيه فرض واحد وثانيها
التوأم وفيه فرضان وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلثة فروض ورابعها الحلس بكسر
الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها النافس وفيه خمسة فروض وسادسها المسبل وفيه ستة
فروض وسابعها المعلى وفيه سبعة فروض وليس بعدها قدح فيه شيء من الفروض الا انهم
يدخلون مع هذه السبعة اربعة اخرى تسمى اوغادا لا فروض فيها وانما تثقل بها القداح و
اسماؤها المصدر ثم المضعف ثم المنيح ثم السفيح فاذا اجتمع ايسار الحي اخذ كل منهم قدحا
وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزور و نحرها صاحبها و قسمها عشرة اجزاء على الوركين
والفخذين والكاهل والزور والملحاء والكتفين ثم يعمد الى الطائفة جزء الرقبة فيقسمها
على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت وبقي منها عظم او بضعة لحم انتظر به الجازر من اراده ممن
يفوز قدحه فان اخذه عير به والا فهو للجازر ثم يؤتى برجل معروف انه لم يأكل لحما قط بثمن الا

ان يخيبه

ان يصيبه عند غيره ويسمى المرضة فيجعل على يده ثوب ويعصب رؤس اصابعه بعضا تاكيدا لئلا يجد
مس الفروض ثم يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه قدحا قدحا
منها من غير ان ينظر اليها فمن خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه ومن
لم يخرج قدحه حتى استوفت اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء ثلاث الجزور من جزور
اخرى لصاحب الجزور الذي نحرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ صاحبه سبعة اجزاء من
الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها [illegible] قدحه ثلثة اجزاء
من جزور اخرى واما القداح الاربعة الاغفال فليس في خروج احدها [illegible] لا في عدم خروجها غرم
والمنقول عن اليسار انهم كانوا يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويعطونه [illegible] ولا يخفى ان هذا
الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والاخبار
واللغة ليس الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في شيء من الكتب المشهورة بل لا ارى لهذا الوجه
صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصباء من دون مدخلية
للثلثة التي ذكرنا انها لا انصباء لها في الغرم وذكرهم لها الاربعة بالاسماء المذكورة وقالوا انها
لا يحصل بها غنم ولا غرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القداح وانما يحصل بمجرد تكثير عدد القداح
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة
اسمه عليه او باعلام علامة ثم الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة
الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل بمجرد الاخراج كان اذ
كل منها صار بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا بمعين فاذا خرج يظهر انه لفلان فياخذ
ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة
فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه
حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام فلكل قدح غنم واحد لنفسه ان
خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام وان لم يخرج حتى يستوفي الاجزاء
يكون عليه غرم بهذا المقدار اي بقدر ما بازائه من سهام اللحم ولذلك ما كان ضابطهم في

تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه اذ ما كان بينها من التفاوت في الزيادة والنقصان
كان مترددا بين ان يكون نفعا او ضررا اي غنما او غرما فما كان يتصور فائدة في رجحان بعضها بالاختيار
حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة كل منهم ان يعينه لنفسه ولا يختار غيره والحاصل انه على هذا الوجه
كل من لم يخرج اسمه حتى تم خروج العشرة لزم ان يغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام وظاهر ان
مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهما وبعد استيفاء اجزاء الجزور
التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح التي لم يخرج حتى استوفت
الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفت الاجزاء بعد ما بازاء قدحه من السهام
يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فيأخذ
كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن
اللازم عليه زائدا بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء بعد
ما بازاء اقداحهم من سهام الكل وهو ثمانية عشر جزءا وهو زائد عن اجزاء الجزور بثمانية لزم ان
يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور التي مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير ولا
معنى لذلك اذ الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغراماتهم ازيد من ذلك فان قيل المراد ان
الغرامة انما هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية
عشر ويؤخذ منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر
نصف العشر من العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحدا واربعة اعشار من العشر وصاحب
الثلاثة واحدا ونصفا وستة اعشار من العشر وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن
الجزور قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا يأبى عنه فضلا
عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج
من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة ويتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه
هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة
اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يأبى عنه كلام القائل المذكور مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى

وجهه ثم ما ذكر من انه لو خرج المعلى اولا واخذ صاحبه سبعة ثم خرج المسبل ولم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلثة اجزاء لا وجه له ظاهراذ مع تمامية العشرة يلزم ان لا ياخذ صاحب المسبل سوى الثلثة الباقية ولا معنى لاغترام من لم يفز قدحه له اذ من لم يفز قدحه لا يغرم الا بمقدار ما هو سهام قدحه وذلك اى ما هو سهام قدحه لا بد ان يعطى صاحب الجزور دون غيره وانه لا يستحق ازيد من الباقى ثم ما ذكره من ان الاعطاء من جزور آخر فكان مبناه على ان بعد تقويم الجزور ونحره ياخذون من قيمته جزورا آخر ويعطون صاحب الجزر المنحور وما كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان بناؤهم ان يشتروا بقيمته جزورا آخر مثل جزورهم او احسن منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويعدونه للضيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به فى بعض الاخبار المعتبرة ان ذلك اللحم ياكله السبعة الذين لم يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الستة الذين اغرموا الثمن

تفسير آية

قال الله تعالى وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ الفعل الاول اعنى المضارع من باب الافعال المعلوم والثانى اعنى الماضى اما ان يكون بالمد حتى يكون منه ايضا فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المد حتى يكون من المجرد فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة قال الصادق عليه السلام فى تفسيره اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا تقبل منهم وليس والله خوفهم شكا فيما هم فيه من اصابة الدين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين فى الطاعة و المحبة **فائدة** جاء فاعل فى القرآن بمعنى المفعول فى موضعين الاول قوله تعالى لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اى لا معصوم الثانى قوله تعالى مَاءٍ دَافِقٍ اى مدفوق وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل فى ثلثة مواضع الاول قوله تعالى حِجَابًا مَسْتُورًا اى ساترا والثانى قوله تعالى وَكَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا اى اتيا والثالث قوله تعالى جَزَاءً مَوْفُورًا اى وافرا

تفسير آية

قوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِك

اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وقد فسر هذه الاية بوجوه **الاول** ان يكون المراد ان الميثاق ماخوذ
من النبيين اي اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا
واللام في لما اتيتكم لتوطية القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف ولفظة ما شرطية
ولتؤمنن قد سد مسد القسم وجواب الشرط معا ومعنى الاية واذ حلف الله النبيين انه
اذا اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء من بعدكم في حيوتكم رسول الخ مصدق لكم ولما معكم لزم عليكم
ان تصدقونه ايضا بنبوته وتنصرونه والحاصل انه اخذ الميثاق من النبيين بانه اذا بعث الله في
حيوتهم نبيا اخر يكون تابعا له او خليفة له وجب عليهم ان يصدقونه ولا يكذبونه كما وقع ذلك
من بعثة لوط في حيوة ابراهيم عليه السلام وبعض الانبياء في عصر موسى وبعضهم في عصر عيسى ع
ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الذي والمعنى احلف الله النبيين للذي اتيتكموه من كتاب و
حكمة ثم جاءكم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرئ لما اتيتكم بكسر اللام اي لاجل ايتائي اياكم
بعض الكتاب والحكمة فيكون على هذا ما مصدرية والفعلان معها وهما اتيتكم وجاءكم في معنى
المصدرين واللام داخلة للتعليل والمعنى اخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه لاجل
ايتائي اياكم الحكمة ومجيئ هذا الرسول الذي امرتكم بالايمان به ونصرته موافقا لكم غير مخالف وقوله قال اقررتم
الخ اي قال الله تعالى للنبيين ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم على ذلك اصري اي عهدي وسمي العهد
اصرا لانه مما يوصر اي يشد ويعقد قالوا اي الانبياء اقررنا قال الله فاشهدوا بذلك وانا معكم
على ذلك ايضا من الشاهدين **الثاني** ان يكون الميثاق ماخوذا للنبيين من اممهم بان يصدق
كل امة لنبيهم وتعمل بما جاء به **الثالث** ان يكون الميثاق ماخوذ من النبيين لمحمد
صلى الله عليه وآله بانه اذا بعث الله محمدا انه وهو حي ليؤمنن به وينصرنه وامرهم ان ياخذوا
العهد بذلك على اممهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من اممهم
بانه اذا بعث الله محمد صلى الله عليه وآله ان يؤمنوا به وينصرونه فالمعنى على الثاني واذ
اخذ الله من الناس الميثاق للنبيين لما اتيتكم ايها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبي سابق

ثم جاءكم منها اخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس اقررتم قالوا اقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر الا ان المراد النبي الاخر المصدق فهو محمد صلى الله عليه وآله وعلى الرابع معناها واذ اخذ النبيون الميثاق من اممهم لما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم محمد مصدق لما اتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ولتنصرنه وقال كل نبي لامته اقررتم قالوا اقررنا الخ ولما كان اخذ النبي من الامة الميثاق وقوله لهم اقررتم هو بعينه اخذ الله وقوله ثم اضاف الله تعالى الاخذ والقول الى نفسه

تفسير آية

قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ المراد بالذين كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد ايمانهم بموسى ثم ازدادوا كفرا بكفرهم بمحمد صلى الله عليه وآله او كفروا بمحمد بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفرا باصرارهم على ذلك وعداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لان التوبة على وجه الخلوص يستحيل ان يصدر عنهم كما يدل عليه قوله تعالى وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ

آية فيها اشكال

قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ فيه اشكال وهو ان قوله تعالى لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فدية فاي حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان قوله ولو افتدى محمول على المعنى اي لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملء الارض ذهبا **الثاني** ان قوله ولو افتدى معطوف على مقدر تقديره فلن يقبل من احدهم فدية ملء الارض ذهبا لو تقرب به في الدنيا ولو افتدى به من العذاب في الاخرة ايضا لم يقبل منه **الثالث** ان المراد ولو افتدى مثله ايضا فيصير المعنى لا يقبل ملء الارض ذهبا فدية ولو زيد عليه مثله والمثل يحذف كثيرا في كلامهم مثل ضربت ضرب زيد اي مثل ضربه ومثل قضية ولا ابا حسن لها اي ولا مثل ابي حسن لها

سؤال طبيعي

سؤال طبيعي ان قيل انهم قد ذكروا ان الشعاع المنعكس عن الزجاجة المملوة ماء قد يحرق والمنعكس من المملوة هواء لا يحرق اصلا وقد ثبت ذلك بالتجربة ايضا فما السبب في ذلك **قلنا** هذا السؤال مما سأله ابو نصر محمد

البيروني عن الشيخ الرئيس وقد اجاب بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول
نفوذ مع ورود تجاوز عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الافلاك والعناصر منحدرا
الينا ونفوذ شعاع البصر في بعض العناصر والافلاك مرتقيا الى الكواكب الثابتة الثاني نفوذ وقوف
واجتماع من غير تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار في الجمرة والحديدة المحماة وضوء الشمس في
الشفق والثلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة الثخينة من الجمد والبلور والماء الصافي
الذي له عمق يعتد به فالنفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شفافا
ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله فهو في غاية الضعف والقلة بخلاف الثاني فانه
يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون فلما
كان شعاع النافذ في الزجاجة المملوة ماء في بعض الاوقات من الثاني فينعكس منها قدر معتد
من الشعاع ولذلك يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة هواء فان المنعكس
منه هو بقدر ما يقتضيه ثخانة الزجاجة ولا تاثير للهواء لغاية لطافته فيكون في غاية القلة
فلا تاثير له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع سر ما اورده الاكثرون القائلون بان انوار
الكواكب ذاتية غير مستفادة من نور الشمس على القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما
اورده عليه وجهان احدهما انه لو كانت انواره مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف
تشكلات انوار الكواكب كما في القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها لو كانت مستفادة
من نور الشمس لزم ان لا يحجب ما وراءها عن الرؤية لانها اجسام شفافة ليست كثيفة مظلمة كالقمر
حتى يحجب ما وراءها ولا ريب في انه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع على قسمين يندفع الايرادان
اذ للقائل باستفادة انوار الكواكب من الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ
الثاني فيستتر اعماقها بها كالكرة من البلور الصافية او الكرة التي لها لون ما اذا اشرقت
عليه الشمس ونفذ شعاعها في جميع اعماقها نفوذ اجتماع فانه اذا نظر اليها من اي الجهات
يرى كلها مستنيرا فلا يلزم حينئذ اختلاف تشكلات الكواكب كما في القمر اذ لم يبق شيء من اجزائها
مظلما حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فهو انه لو نفذ

شعاع

شعاع الشمس في اعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر فيها فلا يحجب ما وراءها

فيه ان المورد ان اراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فنحن لا نقول به في الكواكب كيف وهو مكيفة

بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا وان اراد به المعنى الثاني لم يلزم كونها

شفيفة بل غايته ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها ايضا بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فكيف يلزم

ان لا يحجب ما وراءها عن الروية على ان للمانع ان يمنع نفوذ شعاع البصر في اعماق الجسم كنفوذ

شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين في اتمام الكلام الى هذا المنع والقائل بانه لو لم

يكن شعاع البصر الطف من شعاع الشمس فلا يكون اكثف فكيف ينفذ الثاني دون الاول

ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر اخرى

وهذا لا ينفعه ولا يضرنا وان اراد معنى الاجتماع اي كيف لا ينفذ شعاع البصر حال نفوذ

شعاع الشمس ففيه نظر ظاهر لجواز ان يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعا

من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الثخين اذا اشرقت عليه الشمس فان

شعاع البصر يكل ويتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ في اعماقها وهذا ظاهر

ومنه يظهر انه يكفي في حجب الكواكب ما وراءها مجرد استضائتها الباهرة للبصر لكن بضم الوانها

الاصلية الى انوارها الكسبية ويجعل المجموع موجبا للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة

الحجب بها وقد اتضح بذلك حال القول بانه لو كان ضوء الخمسة المتحيرة مستفادة من الشمس لما

حجبت ما وراءها **فائدة نحوية** اذن يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد

ذلك المستقبل على ما قبل اذن اي لم يقع معمولا له نحو اذن تدخل الجنة جوابا لمن قال اسلمت

فان بعد اذن اعني تدخل لم يقع معمولا لما قبلها وتلغى اذن اي لا يعمل ولا تنصب المستقبل بل

يكون مرفوعا مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها اي وقوعه معمولا له او مع الحالية مثال

الاول نحو قولك لمن يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه

ومثال الثاني كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذبا ومع العطف فالوجهان نحو ايتك واذن

اكرمك **فائدة اخرى** يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة ولما

فائدة نحوية

ايضا

اولما

اي ولما ادخلها وهي مع المضارع جازمة نحو لما تقم اقم ومع الماضي ظرف نحو لما قمت قمت ومع
غيرهما بمعنى الا نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون **فائدة اخرى** ان الشرطية
تجزم المضارع شرطا كان او جزاء ومثاله ظاهر الا انه في الجزاء الذي ما قبله اعني شرطه فعل
ماض يجوز فيه وجهان اي الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم **فائدة اخرى**
مميز العدد من الثلثة الى العشرة مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب
نحو اربعة عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان مفرد
مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل وهكذا وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا مميز
از عدد بر سه چه تا ده همه مجموع و مجرور زده تا صد همه فرداست و منصوب
ز صد بر تر همه فرداست و مجرور وبالعربية ايضا هكذا ثمانا بعد ما جاوزت الاثنين
بمجموع ومجرور وفسر اي ثمان كلمات هي من ثلثة الى عشرة مميزها مجموع ومجرور عدا ما كان
منها قد اضيفت الى مائة بفرد فهو مميز اي هذه الثمانية المذكورة التي مميزها بالمجموع و
المجرور غير هذه الثمانية اذا اضيفت الى مائة اذ حينئذ يكون المميز اعني مميز المائة التي اضيفت اليها احد
الثمانية مفردا مع الجر وفيما بعد عشر فردا انصب الى تسع وتسعين المميز ومعناه ظاهر
ولما جاز من تسع وتسعين فجر عند ذا فردا بمميز وهذا ايضا معناه ظاهر **واما كيفية
تذكير الاعداد وتانيثها** فهي انه من ثلث الى عشرة يذكر للمونث ويونث
للمذكر بعكس المشهور اي يدخل التاء للمذكر ويوتى بلا تاء للمونث فيقال ثلثة رجال واربع
نسوة وهكذا من الاثنين الى العشر وهي الاعداد الثمانية التي بين الواحد والعشر اذا ركب
احدها مع العشرين او الثلثين او الاربعين او ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى القياس
يدخل التاء في هذه الثمانية للمونث ولا يدخل للمذكر فيقال اربعة وعشرون امراة وخمس و
عشرون رجلا وهكذا واذا ركب احد تلك الثمان مع العشر يجب ان يعمل في تلك الثمان بما هو
عكس المشهور اعني يوتى بالتاء للمذكر دون المونث فيقال ثلثة عشر رجلا واربع عشر نسوة وهكذا
واما في لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيوتى بالتاء للمونث دون المذكر فيقال ثلث

ايضا

في تمييز الاعداد

في تذكير الاعداد وتانيثها

عشرة امرأة واربعة عشر رجلاً وفي غيرما ذكر من الثلثين والعشرين والاربعين وهكذا من الاعداد
المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا في المذكر والمؤنث فيقال عشرون رجلا وعشرون
امرأة واربعون امرأة واربعون رجلا وهكذا وقد نظم ذلك بالعربية ونكذا
في ثلث وسبعة بعدها ذكرانث بعكس ما اشتهرا اي في عدد الثلث مع الاعداد التي بعدها
التي بعده اعني الاربع الى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كما مر وفي الاثنين بعدها
وكذا بعدها ما هو القياس جرى اي في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي
الاعداد التي بعد الاثنين اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يتبع القياس اي احد
هذه الثمانية اذا ركب مع احد الاعداد التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والاربعين و
هكذا يعمل في الثمانية على مقتضى القياس فيقال اربع وعشرون رجلا وخمسة وثلثون امرأة
وهكذا كل تلك الثمان في التركيب ما خلا العشر فيه ما استطرا اي هذه الثمانية اذا ركبت
مع لفظ العشرة يجب ان يعمل في الثمانية دون لفظ العشرة بما هو عكس المشهور كما تقدم وادر في
العشر عكس ما معه في سوى كلها السواء ترى اي في لفظ العشر يكون الحكم على ما هو
• مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا
يكون الحكم في المذكر والمؤنث واحداً كما اشرنا اليه **قال الله تعالى** في سورة النور
وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قوله ولا يأتل اي ولا
يحلف وهو افتعال من الالية التي هي اليمين والجمع الايا من ابتلى وتالى وآلى الى معنى واحد
قال الزجاج المعنى ولا يحلف الاغنياء ان لا يؤتوا الفقراء اي لا يحسنوا الى من يستحق الاحسان
فحذف لا وقيل ولا يأتل من قولهم ما الوت في كذا اي ما قصرت بقي ما الوت جهدا اذا لم تدخر منه
شيئا والالو يكون جهدا ويكون تقصيرا ويكون استطاعة والمعنى لا يقصروا ان يحسنوا اليهم
وان كانت بينهم وبينهم احنة لجناية اقترفوها وقرئ لا يتال وهو من التالي وفي الحديث
من يتال على الله يكذبه وهو الذي وهو الذي يحلف فيقول والله لا يدخل فلان الجنة وفلان

النار

تفسير آية

النار وفي حديث عائشة ويل للمتألين من امتي يعني الذين يحكمون على الله فيقولون فلان في الجنة
وفلان في النار ثم الاية نزلت قيل في شان مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان ابو بكر ينفق
عليه فلما خاض في الافك حلف ان لا ينفق عليه وقيل نزلت في جماعة من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا
على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم

تفسير آية

قال الله سبحانه في سورة الزمر وينجي الله
الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظره
الى ان المصادر قد تجمع اذا اختلف اجناسها كالسعادات جمع السعادة وقد فسر المفازة بوجوه
اظهرها واولها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطالب اي النجاة من النار والفوز بالجنة والباء
يكون صلة او للملابسة نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى اخره تفسيرا لقوله بمفازتهم
اي وينجي الله الذين اتقوا بالنجاة والفوز بالمطلوب وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون

ايضا

قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تعثوا في الارض مفسدين العثي اشد الفساد
اي لا تتمادوا في الفساد مفسدين اي حال افسادكم فان قيل الفساد منهي عنه مطلقا سواء كان
فسادا اشد او غير اشد فما وجه الاقتصار عن النهي عن شدته والاعتداء فيه قلنا لما كانوا
متمادين في الفساد فالمقصود النهي عما كانوا فيه من التمادي فالاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم
لان المنهي عنه ليس الا التمادي

سؤال حكمي

سؤال حكمي ان قيل صرحوا بان ملزوم
منافي الشيء مناف لذلك الشيء مع ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب الذي ينافي الامكان
الذاتي والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل الذي ينافي الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه
قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافي للشيء مناف لهذا الشيء ان الملزوم باعتبار الصدق و
الحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا انتقض بالاربعة
فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيها ولا شك ان لزوم العقل
للواجب وبالعكس انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوي في اوايل مبحث الامكان
من حاشيته على شرح التجريد ويمكن الجواب ايضا بان الواجب مناف للامكان الذاتي اذا حمل
عليه ولا ينافي الامكان الذاتي للعقل بان يقال الواجب ممكن بالامكان الذي للعقل لان العقل

المناظر

سؤال متعلق بعلم

ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل الذي هو ملزوم سؤال متعلق بعلم المناظر فان قيل ما السر في رؤية الشجر في الماء مثلا منكوسا قلنا السر الاقناعي فيه ان المرئي يرى غائرا في سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور في سطح الصقيل وقد شهدت بذلك التجربة والمشاهدة ولا ريب في ان راس الشجر ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا بد ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فيرى لا محالة منكوسا وعلى الخط برهان هندسي مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما اشير اليه فيما بعد شعر عربي فيه منقبة بديعة ورب

شعر عربي

غزالة طلعت بقلبي وهو مرغاها نصبت لها شباكا من نصب قصدناها وقالت لي وقد صرنا الى عين تصدناها بذلت العين فاكحلها بطلعتها ومجراها والصنعة هي ابدعية استخدام في قوله بذلت العين الخ اذ المراد بذلت الذهب فاكحل عينك بالباصرة بطلعة عين الشمس وجري العين الجارية من الماء سؤال حكمي ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها النوعية مع ان الهيولى وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائين المثبتين للهيولى وكذا الجسمية المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعي بصورته النوعية من سبب بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية

سؤال حكمي

فان الهيولى والصورة الجسمية والصور النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتخصصه الخاص دون تشخصات الاشخاص الاخر من سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصور التي حصلت فيها واما في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصور النوعية والشخصية وهو ان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية منها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصور النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصور شخصية استعدت لاجلها بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاتصاف

كل مادة بصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتابعة فلكي الى ان ينتهي الى الاجسام الاولية واما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض اي التي لم يتبق على صورها النوعية صور اخرى فسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادة الاولى بصورتها الجسمية في بعد وقطرتها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعد لقبول الصورة النارية وما بعد للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا للصورة الارضية **مسئلة صرفية** ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان تصغير عبد عبيد لا عويد بالرد الى الاصل مع ان القاعدة يقتضي الرد اليه فما العلة في ذلك قلت قد قال بعضهم في تعليله انه لما فرق بينه وبين عود في التكسير حيث قيل اعباد في تكسير عبد دون اعواد فرق بينه في التصغير لان التصغير والتكسير من باب واحد واعترض عليه بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب في التصغير لكنهم لم يفرقوا بينهما بيان الملازمة انه فرق بينهما في التكسير فقيل في الاول اعواد وفي الثاني عيدان ولقائل ان يمنع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود وعبد في التصغير مع اختلاف صيغتي المكبرين الفرق بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله في الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان المتكلم انما يصح له النصب اذا قصد المقارنة في الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة في الواقع لكان قولنا ضربته تاديبا مثلا اذا لم يحصل التاديب لحنا مع ان امثال ذلك واقع في كلامهم **مسئلة اخرى** اختلفوا في ان ضمير النكرة نكرة او معرفة في مثل قولك جاءني رجل وضربته فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون الراجع ايضا نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال قوم انها معرفة وهو الاصح لان الهاء في ضربته ليست شائعة شياع رجل لانها تدل على الرجل الجائي خاصة على اي رجل والذي يحقق ذلك انك تقول جاءني رجل ثم تقول اكرمت الرجل ولا تعني بالرجل سوى الجائي ولا خلاف في ان معنى الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه وتعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه

مسئلة صرفية

مسئلة نحوية

ايضا

آية فيها سؤال

نكرة اعنى قوله ان مدلوله كمدلول مرجوعه **قال الله سبحانه** اِنّى اَرٰى سَبْعَ
بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَاُخَرَ يَابِسَاتٍ ان قيل **هل** فرق بين
ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان
يقال سبع بقرات سمانا **قلنا** نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو انه اذا اوقعتها صفة لبقرات
فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها
السبع لقصدت الى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي ميزته بالجنس
بالسمن وقس على ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وسائر التراكيب التي من هذا القبيل

خبر مشهور

من الاخبار المشهورة من عبد الله فهو كافر الظاهر ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد
كما صرح به اهل اللغة فالمعنى ح ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان من عبد
لفظ الله اى كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذي هو الذات المستجمع
لجميع صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان
يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجنيد

عبارة مشهورة

لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الف صديق انه زنديق **من العبارات المشهورة**
ان لله الها فوقه والظاهر ان لفظ الهاء في لله اصلها التاء وقد قرئت هاء عند الوقف فيكون
المعنى ان للّات اى الصنم الها حقيقيا وموجدا وافعيا موفوقه **سؤال منطقي**

سؤال منطقي

ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق آخر هل يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق او تعريفا لنفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس
مفهومه نعم ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقل
ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه
لان مفهوم الصفة معلوم لكل احد وانما الاستفسار بالعلم بمفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا
اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لان المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصفة لانه

معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اي علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيقال ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب **سؤال اخر**

سؤال منطقي

ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشئ واللاممكن وبين سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق والكليات الفرضية لا افراد لها اصلا اي لا خارجا ولا ذهنا اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذي يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم واللاشئ هو المفهوم الذي يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشيئية ومعلوم من ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد في الذهن واما مثل شريك الباري فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن ان يدخل افراده في الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة في الخارج لا يقال ان مثل شريك الباري واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان ممتنعا لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا للاشئ لوجود الشيئية له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق اذ له افراد ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما اذ هو المفهوم الذي تصور وحكم عليه باستحالته في الخارج وله في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما مر **فائدة نحوية** قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يقل عمله ويهمل عنه فيكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبره ويسمى اللام الفارقة لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل ان هذان لساحران

مسئلة نحوية

وان كان ذلك لما متاع الحيوة الدنيا وان وقع بعدها فعل فلا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدأ كافعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقد يخفف ان بالفتح فلا يهمل عن العمل بل يكون اسمها ضمير شان مستتر وخبرها الجملة المذكورة مثل علمت ان زيد قائم اي انه هو زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها **تمهيد** لما كان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف حلها على بعض القواعد الاربع المعروفة اعني قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة نشير اجمالا الى بيانها ليستحضرها الناظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول

الاربعة المتناسبة

اما الاربعة المتناسبة فهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج في الصورتين هو المطلوب فالسؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان او بالمعاملات ونحوها مثال الاول اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ثلثة مثلا والطريق ان تاخذ مخرج الكسر ويسمى الماخذ وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهى اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلثة الماخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو خمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل بقوله صار كذا اعني الثلثة في المثال ونسبة الماخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني كنسبة المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجهه فاضرب الماخذ اعني الاربعة في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنا عشر على الواسطة يخرج المجهول وهو اثنان وخمسان فانه عدد لو زيد عليه ربعه اعني ثلثة اخماس يصير ثلثة **واما المثال الثاني** فكما لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم ورطلان بكم فخمسة الارطال المسعر والثلثة السعر والرطلان الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة المثمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة على الاول وهو خمسة يخرج درهم وخمس

وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ الخمسة مثل الثلثة و
ثلثاها فكذلك الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطل بدرهمين فالمجهول ح المثمن
وهو الثالث فاقسم سطح الطرفين دهو عشرة على الثاني وهو الثلثة يخرج ثلثة وثلث وهما
مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلثة ومن هنا اخذ قولهم تضرب اخر السؤال
في غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه **واما قاعدة الخطائين** فهي ان تفرض
المجهول ما شئت وتسميه المفروض الاول وتتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب
وان اخطأ بزيادة عن المسئول عنه او نقصان فهو الخطاء الاول ثم تفرض اخر وهو المفروض الثاني
فان اخطأ فهو الخطا الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطا الثاني وتسميه المحفوظ الاول
والمفروض الثاني في الخطاء الاول وتسميه المفروض الثاني فان كان الخطاان زائدين او ناقصين
فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين وان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع
الخطائين ليخرج المجهول فلو قيل اى عدد اذا زيد عليه ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته
تسعة فالخطاء الاول ستة زائدة او ستة فالخطاء الثاني واحد زائدة فالمحفوظ الاول
تسعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو التسعة في الخطاء الثاني وهو واحد والمحفوظ
الثاني ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطاء الثاني وهو الستة
ايضا ولكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل
بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قيل اى عدد زيد عليه ربعه
وعلى الحاصل ثلثة اخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الاول اى الذي كان قبل زيادة
الربع فلو فرضته اربعة اخطات بواحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطائين
مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطائين وهو اربعة يكون الخارج
خمسة وهو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويسمى بالتحليل والتعاكس ايضا
وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جذر فربع
او عكس فاعكس مبتدئا من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو قيل اى عدد لو ضرب في نفسه وزيد على

الحاصل

(في الهامش: مبحث قاعدة الخطائين)

(في الهامش: مبحث العمل بالعكس)

الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة دراهم وقسم المجمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة وضعف الاثنين والعشرين وانقص من احد عشر اثنين وخذ التسعة وهو الثلثة جواب ولو قيل اي عدد لو زيد عليه نصفه واربعة دراهم وعلى الحاصل كل بلغ عشرين فانقص الاربعة من العشرين ثم انقص ثلث ستة عشر منها لان النصف المزيد فانه اذا زيد على الشيء نصفه كان ثلث المجموع مساويا للنصف المزيد وهكذا وعلى اي حال الا انقص ولو زيد عليه ثلثه كان ربع المجمع مساويا للثلث المزيد وهكذا وعلى اي حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه يبقى عشرة وثلثان ثم انقص منه اربعة ومن الباقي ثلثه لما ذكر يبقى اربعة واربعة اتساع وهو الجواب

واما الجبر والمقابلة

فبيانه يتوقف على مقدمات وهي ان المجهول في باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه في نفسه مالا وفيه كعبا وفيه مال مال وفيه مال الكعب وفيه كعب كعب وفيه مال مال كعب وكعبا وفيه مال كعب كعب وفيه كعب كعب كعب هكذا الى غير النهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنها مال كعب الكعب وتاسعها مال مال كعب الكعب وهكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة المال الى الكعب كنسبة الكعب الى مال المال والمال الى الشيء والشيء الى الواحد والواحد الى جزء الشيء وجزء الشيء الى جزء المال وجزء المال الى جزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في النسبة ولوسع بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشيء ثلثة فجزءه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشيء وجزء المال تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين التي هي الكعب وهكذا وعلى هذا جزء الشيء بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشيء وجزء المال بالنسبة الى جزء الشيء تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة ايضا وجزء مال المال بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب جنس في اخر فاذا كانا في طرف واحد فاجمع مراتبهما وحاصل الضرب يسمى المجموع كمال الكعب في مال مال الكعب

الاول خماسى و الثانى سباعى و المجموع اثنا عشر و الحاصل كعب كعب كعب الكعب او بعكسه و هو فى ثالثة عشر و جزء مال الكعب فى جزء الكعب الاول خماسى و الثانى ثلاثى فالحاصل جزء مال كعب كعب و هو فى الثامنة او فى طرفين فالحاصل من جنس الفضل فى الطرف ذى الفضل فجزء مال المال فى مال الكعب الحاصل الجذر و جزء كعب كعب الكعب فى مال مال الكعب الحاصل جزء المال و ان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد و اذا اردت قسمة جنس فى اخر فهو على عكس الضرب يعنى اذا كان المقسوم و المقسوم عليه فى طرف واحد اخذنا بالفضل فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج فى مرتبة تلك العدة اى مرتبة الفضل فى هذا الطرف صعودا او نزولا و ان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى مرتبة الفضل من الطرف الاخر مثاله قسمنا مال كعب كعب على مال كعب و المقسوم فى المرتبة الثامنة من الصعود و المقسوم عليه فى الخامسة منه و الفضل ثلثة و هو من جانب المقسوم فالخارج ما فى المرتبة الثالثة من الصعود و هو الكعب و لو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما فى المرتبة الثالثة فى طرف النزول و هو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب و المقسوم فى المرتبة الخامسة من الصعود و المقسوم عليه فى الثالثة و الفضل للمقسوم و هو اثنان فخارج القسمة فى المرتبة الثانية من هذا الطرف اعنى طرف الصعود و هو المال و لو عكسنا و صار الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم و المقسوم عليه كلاهما فى طرف الصعود و اما اذا كان كلاهما فى طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب و المقسوم فى المرتبة الخامسة من النزول و المقسوم عليه فى الثالثة منه و الفضل اثنان و هو للمقسوم فالخارج فى المرتبة الثانية من هذا الطرف اعنى طرف النزول و هو جزء المال و لو عكسنا اى قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب و كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى المرتبة الثانية من الطرف الاخر اعنى طرف الصعود و هو المال و اما اذا كان المقسوم و المقسوم عليه كل منهما فى طرف جمعنا مرتبتهما و كان الخارج فى مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثاله قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة و الستة حصل احد عشر فالخارج ما فى تلك المرتبة من جانب المقسوم و هو جزء مال الكعب كعب كعب و بالعكس مال الكعب كعب كعب مثال اخر قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال الكعب الكعب و

عكسنا حصل الخارج جزءا ما للكعب كعب ان لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد و المتركون
الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرفين من جانب المقسوم صعودا و نزولا و لا يظهر جل الحظة
تعريف كل من الضرب والقسمة وكونهما عكسا الا تم لورود كل من الضروب المضروب فيه والمقسوم والمقسوم
عليه في هذا الباب اي في اصطلاح الجبر والمقابلة الى الاعداد التي هي في جانب الصعود الى الكسور
في جانب النزول على النسبة التي بينهما كان الحاصل و الخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية في
الضرب والقسمة وكان الحاصل او الخارج مطابقا لما بازائه من الحاصل او الخارج في اصطلاح
الجبر والمقابلة مثلا اذا فرض الشيء ثلثة يكون المال تسعا والكعب سبعة وعشرين وجزء الشيء
ثلثا وجزء المال تسعا وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة في نفسها هو التسعة التي بازاء
المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلثة في التسعة هو سبعة
وعشرون التي بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في المال هو الكعب وحاصل ضرب الثلث الذي
بازاء جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي بازاء جزء المال كما ان حاصل ضرب جزء الشيء في نفسه هو
جزء المال وحاصل ضرب الثلث في التسع هو ثلث التسع الذي بازاء جزء الكعب كما ان حاصل ضرب
الشيء في جزء المال هو جزء الكعب فقس على ذلك سائر مراتب الضرب صعودا ونزولا مع الاتفاق
في الطرف والاختلاف فيه وكذا حال القسمة صعودا ونزولا مع الاتفاق والاختلاف ثم
لما كانت الجبريات التي انتهت اليها افكار الحكماء منحصرة في المسائل الست الاتية وكان بناؤها
على الاعداد والاشياء والاموال والاستخراج المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس في
بعض او قسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد الطرفين او كليهما استثناء ويسمى المستثنى
منه زائدا والمستثنى ناقصا وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلفين ناقص
فاذا اردت الضرب في ضرب الاجناس بعضها في بعض واستثناء الناقص من الزائد فمضروب عشرة
اعداد وشيء في عشرة اعداد الا شيء مائة اعداد الا مالا اذ مضروب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد
وهو زائد ومضروب شيء في عشرة اعداد عشرة اعداد وهي ايضا زائدة ومضروب شيء في الا شيء الا مال
وهو ناقص ومضروب الا شيء في عشرة اعداد الا عشرة اعداد وهو ايضا ناقص فاذا نقص عشرة اعداد

الناقصة

الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد الزائدة والا مال الناقص ومضروب خمسة
اعداد الا شيئا في سبعة اعداد الا شيئا خمسة وثلثون عددا ومال الا اثني عشر شيئا وهو
ظاهر مما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الا شيئين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد
اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب المال في
الشيء كعب فضرب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد في
في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو وهو ايضا زائد ومضروب الا شيئين في الا خمسة اعداد عشرة
اشياء وهو ايضا زائد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الا خمسة
اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الا خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو
ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة اشياء الا ستة اموال وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال
الناقصة الا ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين
مالا وثلثين عددا واذا اردت القسمة يطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب
عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقا
من التفصيل المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجهول
يستخرج بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى المسائل الست التي تسمى ثلثة منها بالمفردات و
ثلثة اخرى بالمقترنات اذ لم تصل افكار المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد
السؤال عن المجهول ان نفرض المجهول شيئا ونعمل بما تضمنه السؤال سالكا الى ذلك السؤال
لينتهي الى المعادلة والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس
المتجانسة المتساوية في الطرفين تسقط منهما وهو المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة
على اجناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اما بين جنس وجنس وهي الثلثة
المسماة بالمفردات التي تقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء و
والاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة
بالمقترنات التي تقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشيا

وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل من الست عمل خاص يحصل به المطلوب فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد والاشياء فيعدل العدد اشياء والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشياء يخرج الشيء المجهول مثاله اقر لزيد بالف ونصف ما لعمرو ولعمرو بالف الا نصف ما لزيد فما لكل منهما فافرض ما لزيد شيئا فلعمرو الف الا نصف شيء فلزيد الف وخمسمائة الا ربع شيء وهو يعدل شيئا وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وزيادة ربع شيء على الطرف الاخر يعدل الف وخمسمائة شيئا وربعا واذا قسمنا الفا وخمسمائة على واحد وربع اعني عدد الاشياء يخرج الف ومائتان فلزيد الف ومائتان ولعمرو اربعمائة

الثانية من المفردات

ان يقع المقابلة بين الاشياء والاموال فتعدل اشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال يخرج الشيء المجهول مثالها اولاد انتهبوا تركة ابيهم وكان الدنانير بان اخذ الواحد دينارا والاخر دينارين والاخر ثلثة وهكذا يتزايد واحد فاسترد الحاكم ما اخذوا وقسمه بينهم بالسوية فاصاب كل واحد سبعة فكم الاولاد والدنانير قال شيخنا البهائي عليه الرحمة في استخراجه افرض الدنانير شيئا واخذ طرفيه اعني واحدا وشيئا واضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لان مضروب الواحد في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير اذ مضروب الواحد مع اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الاعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير على شيء هو عدد الجماعة كما قال السائل فاضرب السبعة في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة اشياء يعدل نصف مال ونصف شيء مالا وشيئا و اسقاط الشيء من المال وشيء وكذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين مال واحد وفي الاخر ثلثة عشر شيئا فمال يعدل ثلثة عشر شيئا فالشيء ثلثة عشر وهي عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض عدد الاولاد شيئا لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جميع عددها فان اللازم من القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد

فبعد الجبر والمقابلة بتكميل سبعة اشياء اربعة عشر شيئا وتكميل نصف مال ونصف شيء

مساويا

مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه وان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة فى نصف
عددهم مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد اى عدد الجماعة وهذه الاعداد
المجموعة هى عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير فى نصف عددها مساويا لمجموع
الاعداد المتوالية من الواحد اليه اى الى عدد الدنانير فانها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا اذا
فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ريب فى ان مضروب الواحد مع العشرة فى
نصف العشرة يساوى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد
الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعنى خمسة وخمسين فى نصف خمسة وخمسين هو
بعينه خمسة وخمسين التى هى عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا
وضرب الواحد مع الشىء فى نصف الشىء وكون الحاصل اعنى نصف مال ونصف شىء هو عدد الدنانير
غير صحيح والتحقيق فى هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذى ذكره
الشيخ ره هو المطابق لفرض الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشىء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه اوضح
انا نفرض عدد الاولاد شيئا ونأخذ طرفيه اعنى الواحد والشىء ونضربه فى نصف الشىء يحصل نصف مال
ونصف شىء وكان يساوى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشىء الذى هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة
فهذه المجموع اعنى نصف مال ونصف شىء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير على الشىء الذى
هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السبعة اعنى الخارج من القسمة
فى الشىء اعنى المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكن المقسوم هو عدد الدنانير وهو نصف مال
ونصف شىء فبعد سبعة اشياء نصف مال ونصف شىء وبعد الجبر بتكميل سبعة اشياء بان يصير
اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شىء بان يجعلا مالا وشيئا والمقابلة باسقاط شىء من الطرفين
يعدل المال ثلثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذى هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو
المجهول اعنى عدد الاولاد واذا ضربناه فى سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير
فرض عدد الاولاد شيئا ويمكن كما اشرنا اليه ان يفرض عدد الدنانير شيئا والعلاج ان نقسم الشىء الذى هو
عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشىء اى جزء من اربعة عشر جزءا من الشىء وسبع نصف السبع من المال

وهو عدد الاولاد فاذا جمعناه اى جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بان نزيد عليه واحدا ونضربه فى نصف سبع الشىء ليحصل نصف سبع الشىء م

اي جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال ونكتب صورتها هكذا ١ منه ١ منه وهذا الحاصل
هو عدد الدنانير فيعادل الشيء الذي هو عدد الدنانير بالفرض و ١٤ شيء ٩٨ مال وبعد تكميل
الشيء يصير اربعة عشر شيئا معادلة لشيء واربعة عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكميل
المال بضرب السبعة في الطرفين يحصل التكميل والتحويل الى تلك النسبة يصير المال الواحد معادلا لاحد
وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء اعني واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد
وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيئا اعني عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير اعني احدا
وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعني ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن ان يستخرج امثال هذا
السؤال بالخطائين بان نفرض الاولاد خمسة فالخطاء الاول اربعة ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة
من خمسة عشر الحاصلة من قاعدة النظم الطبيعي اي حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان
يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطاء الثاني اثنان كذلك اي ناقصا فالمحفوظ الاول
عشرة والثاني ستة وثلثون ولكون الخطائين كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة
وعشرون ونقسم على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المطلوب وفي مثل
هذا السؤال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان يضعف خارج القسمة اي ما اعطاه السائل فالحاصل الا
واحدا هو المطلوب يعني المثال المذكور اذا اضعف السبعة التي اعطاه السائل ونقص منه واحد
يحصل ثلثة عشر وهو المط

الثالثة من المفردات

ان يقع المعادلة بين
العدد والاموال فيعدل عدد اموالا فاقسم العدد على عدد الاموال فيخرج الخارج هو الشيء المجهول
مثالها اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون فافرض احد
المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الا شيئا فالمجهول هو الشيء ومسطحهما اعني مضروب احدهما في
الاخر مائة الا مالا اذ مضروب عشرة في عشرة مائة ومضروب شيء في الا شيء الا مال ومضروب الشيء
في عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة في الا شيء عشرة الا شيء وهما اي عشرة اشياء وعشرة الا
شيء يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الا مالا يعادل ستة وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر
باسقاط الا مال من احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين

من مالين يعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة ايضا وجذر الخارج اثنان

وهو الشيء المجهول فعشرة وشيء اثنا عشر وهو اكثر المالين وعشرة الا شيئا ثمانية وهو اقلهما فاكثر

المالين الذي هو المقر به لزيد اثنا عشر وذلك ان مضروب ثمانية في اثنا عشر هو ستة وتسعون هذا

ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء خمسة واكثر المالين خمسة عشر والآخر

خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل المال احدا وثمانين

فاذا قسم احد وثمانون على الواحد يخرج ايضا احد وثمانون وجذره تسعة وهو الشيء المجهول فاكثر المالين

تسعة عشر والآخر واحد **واما المقترنات فالاولى منها** ان يقع المعادلة بين

العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عدد اشياء واموالا فنكمل المال الواحد ان كان اقل منه ونرده

اليه ان كان اكثر ونحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد كل على عدد الاموال ثم نربع نصف

عدد الاشياء ونزيده على العدد وننقص من جذر المجموع نصف عدد الاشياء ليبقى عدد المجهول مثاله

اقر لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها اثنا عشر فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف

القسم الآخر خمسة الا نصف شيء ومضروب الشيء فيه خمسة اشياء الا نصف مال واذا اسقط من المال نصفه

للتكميل خمسة اشياء يعادل نصف مال وخمسة اشياء اثني عشر فمال وعشرة اشياء يعادل اربعة وعشرين

نقصنا نصف عدد الاشياء من جذر مجموع مربع نصف عدد الاشياء والعدد بقي اثنان وهو المقر به

وتوضيحه ان مربع نصف عدد الاشياء خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين

وجذره سبعة نقصنا منه نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقي اثنان وهو المطلوب وهذا المثال

انما هو للتكميل واما الرد فمثاله عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى

مضروب العدد في اثني عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيئا

تعدل ثلثة وستين وبعد الرد مال واربعة اشياء تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل بقي ثلثة

وهو المطلوب **والثانية منها** ان يقع المعادلة بين الاشياء وبين العدد والاموال

فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكميل والرد ننقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء ونزيد

جذر الباقي على نصفها او ننقصه منها فالحاصل هو الشيء مثاله عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل

اثنا عشر حصل خمسة امثال العدد فافرض عدد شيئا واضرب الشيء في نصفه يحصل نصف مال واذا
زيد عليه اثنا عشر فالحاصل نصف مال واثنا عشر وبعدل خمسة اشياء التي هي خمسة امثال
الشيء المفروض وبعد التكميل يعدل مال واربعة وعشرون عشرة اشياء فانقص العدد اعني الاربعة
والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقى واحد وجذره ايضا واحد فان زدته على الخمسة
او نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج بهذه المسألة اي بالثالثة
من المقترنات كلما يمكن استخراجه بالثانية من المفردات فالمثال الذي تقدم فيها هو قولنا اقرانين بالاكثر
المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون اذا اردنا ان نستخرجه بهذه المسألة اي
بالثالثة من المقترنات نفرض احد المالين شيئا والاخر عشرون الا شيئا فمسطحهما عشرون شيئا الا
مالا يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيئا ستة وتسعين ومالا فاذا نقصنا العدد
وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشياء اعني مائة يبقى اربعة وجذرها اثنان
فاذا زيد هذا الجذر على نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر او ثمانية وهو المطلوب

الثالثة منها اموال تعدل عددا واشياء فبعد التكميل او الرد زيد مربع نصف عدد الاشياء
على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الاشياء فالمجتمع الشيء المجهول مثاله عدد نقص من مربعه
وزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئا واضربه في نفسه يحصل المال وانقص
الشيء من المال الذي هو مربعه وزد الباقي وهو المال الا شيئا على المربع فيعادل مالان الا شيئا عشرة
فبعد الجبر اسقاط الا شيء وزيادة الشيء على الطرف الاخر والرد يحصل المالين مالا والعشرة خمسة
والشيء نصف شيء فيعادل مال خمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشياء ربع الربع فاذا زيد عليه
العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشياء وهو
الربع يحصل اثنان ونصف وهو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصفا يبقى ثلاثة
وثلاثة ارباع واذا زدنا ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وقد تم بعون الله ما اردنا ايراده من المسائل
الست الجبريات وانت تعلم ان الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل انما هو في تحصيل المعادلة
والعمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي اليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة يختلف باختلاف الاسولة

فيختلف

فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب وامعان الفكر بما اعطاه السائل وصرف الذهن فيما يؤدي الى المطلـ
من الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو امر ظاهر متعين لا
صعوبة فيه **وقد نظم** هذه المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية **فقيل**
في الاولين من المفردات در جبر و مقابله چو گردید قسم اشیا و عدد عدیل بر آن کن تقسیم چون
مال عدیل شی شد قسمت کن آن شئ بمال و حفظ کن این تعلیم **وفي الثالثة من المفردات**
کز مال و عدد عدیل گردد فی الحال تقسیم نمای آن عدد را بر مال پس جذر بگیر خارج قسمت را کان جذر ترا
جواب باشد ز سؤال **وفي الاولى من المقترنات** چون گشت عدد بمال و
اشیا همراه افزای عدد بر آن مربع وانگاه از جذر جمیع نصف اشیا کم کن مجهول خود از آن
و باقیش بخواه **وقيل فيها ايضا** چون شد عدد نیست عدیل مال و اشیاء ز اشیا
نصفی تو بنه تربیع نما وافزا بعدد پس جذر تمامی برگیر وان نصف فکن ز جذر و باقی بنما
وقيل في الثالثة هذا در مقترنات جبر از بعد دو تکمیل تا ره بجواب آری
این را بنما اصغا نصف عدد اشیا در هم تربیع کن در اول و در ثالث آنرا بعدد افزا کم کن تو عدد
از وی در مسئله ثانی در مجتمع و باقی کن جذر دو روان پیدا در اول و در ثالث تا شی بدست آری
زان جذر فکن افزا نصف عدد اشیا وافزا و بکاه آنجا زان نصف که شد مذکور تا هر دو
جواب آید در مسئله وسطی **واذا عرفت** واذا عرفت هذه القواعد الاربع اعني الاربعة
المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر والمقابلة **فاعلم** انه يستخرج منها من
المشكلات الحسابية بعضها مما يمكن ان يستخرج من الاربع وبعضها من الثلاث او الاثنين منها وبعضها
يتعين استخراجه من واحدة منها ونحن نذكر هنا نبذة من تلك الاسولة الحسابية مما يتكرر منه
السؤال واشتهر الاشكال بالعربية او الفارسية نثرا او نظما حتى يحصل التمرن والاحاطة للطلاب
ويسهل عليهم استخراج الجميع **ومنها** مسئلة مشهورة قد ذكرها في النسبة مختلفة وقد
ذكرها العلامة الطوسي ره في رسالة الجبرية في لباس لا مناسبة له بالمباحث الفقهية وذكرها العلامة
الحلي في كتاب النهاية فجعلها كناها لباسا فقهيا يناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائي في الجبل المتين

بعينها

بعدما اكتنفها الباس فقد بينا سبب الطهارة فنفرضها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطعة
ارض بين شجرتين قدرها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز
ظبي بينهما وطار الى ممر الظبي طائران من راس الشجرتين بالسوية اي طارا اليه طيرانا متساويا بحسب المسافة
حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمن واحد صفقة واحدة لاحدهما من اصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعني ممر الظبي وللاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم خفي موضع الالتقاء
فاتهم قدر من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض وتقريرها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعمقه
شبران وعلى طرفي طوله شجرتان طول احديهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فسقط فيه جلد
ميتة استوعب عمود الماء وانقسم به الماء الى قسمين احدهما ازيد من كر والاخرى انقص منه ثم قطر
من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة قطرة على احد الثوبين ومن القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الاخر
فطار الى الجلد طائران من راسي الشجرتين طيرانا متساويا بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه واخذاه وخفي
علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع التلاقي اقرب الى القصيرة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى
معرفة ذلك فيصلي في الثوب الطاهر ويجتنب النجس وهذه المسئلة مما يمكن ان يستخرج بالاولى
من المفردات وطريق الاستخراج على التقديرين ان نفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقا
شيئا ومربعه مال ومربع القصيرة التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجتمع مالا وستة و
ثلثين وجذر المجتمع مقدار ما طار الطائر لانه وتر القائمة فيكون مربعه مساويا لمربعي ضلعيهما
بشكل العروس فجذر مربعه هو بعينه جذر الضلعين اعني القصيرة والمسافة التي بين اصلها و
موضع الالتقاء فالجذر شيء وستة فما بين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شيئا
ومربعه مائة وستة وتسعون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربعة
وستون والمجموع مائتان وستون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا وهو يعدل مالا وستة وثلثين
لتساوي الوترين حيث طارا بالسوية فان تساويهما يوجب تساوي مربعيهما وهو يوجب تساوي مربع ضلعي
لمربع الضلعين وهو يوجب تساوي مجموع الضلعين لمجموع الضلعين اي اصل المعادلة المذكورة فاذا جبرت و

قابلت

قابلت باسقاط الاثمانية وعشرين من احد الطرفين وزيادتها على الطرف الاخر واسقاط المال من الطرفين واسقاط ستة وثلثين من مائتين وستة يبقى مائتان واربعة وعشرون يعدل ثمانية وعشرين شيئا واذا قسمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئا اعني ما بين القصبة وموضع الالتقاء ويبقى ما بينه وبين الطويلة ستة فكل وتر عشرة ولا يخفى امكان ان يستخرج المطلوب من هذه المسئلة اعني ما بين اصل كل من الشجرتين وموضع الالتقاء من مجرد شكل العروس من دون الاحتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوى الوترين وكون احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع الوتر مساويا لمربعي الضلعين يلزم مساواة مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدهما من الاخر ستة يلزم منه ان يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اى يكون الضلع الاخر من المربع الذى احد ضلعيه ثمانية ستة ومن الذى احد ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوى واما اذا امكن تعيين مقدار كل المسافتين اى المسافة بين اصل القصبة وموضع الالتقاء والمسافة بينه وبين اصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذى قررناه فنعلم الطويلة المسافة الاولى التى هى احد ضلعى المربعين من الثمانية التى هى احد ضلعى المربع الاخر نظرا الى تساويهما في الضلعين الاخرين: بل هذا لا يحتاج الى تامل وبذلك يظهر ان طريق معرفة اقربية موضع الالتقاء الى القصبة او الطويلة امر بين وان ما قطر من القسم الذى بين القصبة وموضع الجلد هو الاذيد من الكبر ادنى تامل ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بان يفرض ما بين القصبة وموضع الالتقاء خمسة اشبار وهو المفروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين الاولين احد وستون ومربع الاخرين مائة وخمسة واربعون والتفاضل بينهما هو الخطاء الاول لانه يجب تساويهما لتساوى جذريهما اعنى الوترين لشكل العروس ثم نفرضه اربعة فمربعا الضلعين الاولين اثنان وخمسون ومربع الاخرين مائة واربعة وستون والمحفوظ الثانى ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائة واربعة وعشرون وبين الخطائين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصبة وموضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب ومنها

فالخطأ الثانى مائة واثنا عشر والمحفوظ الاول خمس ومائة وستون م

حوض ارسل فيه اربعة انابيب يملأه احدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام
والرابعة في اربعة ايام ففي كم وقت يمتلي وبتقرير آخر يترتب عليه فائدة شرعية حوض له اربعة انابيب
يملأه احدها كرا في يوم والآخر كرا في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في اربعة فاطلق شخص
الانابيب الاربعة اليه في اول النهار دفعة واحدة وحلف ان يتوضأ من ذلك الحوض في اول بلوغ مائه
الكرية فاراد ان يعرف اي وقت من النهار يبلغ الكرية ليتوضأ واستخراج هذه المسئلة ونظائرها
بالاربعة المتناسبة في غاية السهولة وطريقه ان يقال لا ريب في ان الاربع في يوم واحد على التقرير الاول
تملأ مثلي الحوض ونصف سدسه وعلى الثاني تملأ كرين ونصف سدس الكر فنسبة يوم واحد
الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض او الى كر واحد فالمجهول احد الوسطين
فاذا ضربت احد الطرفين وهو الواحد في الطرف الآخر وهو الواحد ايضا كان الحاصل ايضا واحدا
فاذا نسبت الحاصل الى الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس كان النسبة بخمسين وخمسي خمس
اذ المنسوب اليه اعني الاثنين ونصف السدس خمسة وعشرون ونصف سدس والمنسوب اعني
الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان نسبة اثني عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي خمس
الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار اثني عشر ساعة
مثلا يتوضأ بعد مضي خمس ساعات وخمس واربعين دقيقة وست وثلثين ثانية ويمكن ان يستخرج
هذه المسئلة بوجه آخر من دون افتقار الى اربعة متناسبة او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما
كانت الانابيب الاربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما يملأه الاولى ونصف سدسه فما يملأه
الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزءا من الاجزاء التي بها ما يملأه الاولى في يوم اثنا عشر جزءا من اليوم

ومنها سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها
وهذه المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع فبالاربعة المتناسبة تسقط الكسرين من مخرجهما
اعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح
الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط اعني الخمسة سبعة وخمس وهو المط وبالجبر والمقابلة
افرض المجهول شيئا فاذا القيت منه ثلثه وربعه اعني نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء وسدسه

يعادل

يساوى ثلثة من اولى المفروضات فاذا قسمت الثلثة على الربع والسدس يخرج سبعة وخمس وهو المط

وبالخطائين نفرض المجهول اعنى اشياء التمكة اثنى عشر فاذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى خمسة

فالخطاء الاول اثنان وهو زايد ثم نفرضه اربعة وعشرين ولما اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى عشرة

فالخطاء الثاني سبعة زائدة ايضا والمحفوظ الاول وهو مضروب الاثنى عشر في سبعة اربعة وثمانون

والمحفوظ الثاني وهو مضروب اربعة وعشرين في اثنين ثمانية واربعون والفضل بينهما اى بين

المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما هو

اعنى سبعة وخمس وهو المطلوب وبالتحليل نزيد على الثلثة مثلها وخمسها لان الثلث و

الربع من كل عدد يساوى ما يبقى بعد نقصانهما عنه وخمسه فان الثلث والربع من اثنى عشر اعنى

سبعة يساوى الخمسة وخمسها واذا زدنا على الثلثة ثلثة وخمسى ثلثة اعنى واحدا وخمسا

يحصل سبعة وخمس وهو المط وقس على ذلك امثاله فان المبادرة في ذلك ان تنظر النسبة بين الكسور

الملقاة وبين ما يبقى من المخرج المشترك وتزيدها على العدد الذى اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة

ففى المثال المذكور اخذت الكسرين اعنى الثلث والربع من المخرج المشترك اعنى اثنى عشر حصل سبعة

وكان النسبة بينهما وبين ما يبقى من اثنى عشر بالمثل والخمسين اى كانت السبعة مثل الخمسة وخمسيها فزدت

على الثلثة الذى اعطاها السائل بمقتضى تلك النسبة اى زدت عليها مثلها وخمسيها حصلت

سبعة وخمس **مثال اخر** يختلف فيه النسبة اى عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقى منه

اربعة اخذنا المخرج المشترك اعنى العشرة واخذنا منها نصفها وخمسها اعنى سبعة فكانت النسبة

بينهما وبين ما بقى اعنى ثلثة بالنصف والثلث اى كانت السبعة مثلى الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطاه

السائل اعنى الاربعة بمقتضى تلك النسبة اى زدنا عليها مثليها اعنى ثمانية وثلثها اعنى واحدا وثلثا

حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المط لانها اربعون ثلثا ونصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا

نقصناها من اربعين بقى اثنا عشر ثلثا وظاهر ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثنى

عشر ثلثا اربعة من الصحاح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا هو العدد الذى اذا نقص منه نصفه وخمسه اعنى

تسعة وثلثا يبقى اربعة **ومنها** زيد وعمرو حضرا بيع دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتني

ثلث ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها وقال عمرو لزيد ان اعطيتني ربع ما معك وزيد على ما معي
تم لي ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن فبالجبر نفرض ما مع زيد شيئا وما مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ
زيد ثلث ما لعمرو اعني درهما كان معه شيء ودرهم وهو الثمن واذا اخذ عمرو ما قاله اعني ربع مال زيد
كان معه ثلثة دراهم وربع شيء يعدل شيئا ودرهما وبعد المقابلة باسقاط ربع شيء ودرهم
من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع شيء فاذا قسمنا درهمين على ثلثة ارباع يخرج درهمان
وثلثان فالشيء درهمان وثلثان وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت الكسور لسهولة
الحساب في النسبة بجعل كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان الثمن
احد عشر لان الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع ثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى
ان مبنى هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب في وجود اعداد كثيرة
اذا فرضت ثمنا يتحقق فيه هذه النسبة اي يكون كل منهما مساويا لما مع احدهما مع ثلث ما مع
الاخر ولما مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان مع لزيد ستة عشر ولعمرو ثمانية عشر والثمن
اثنين وعشرين يصدق ان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمرو وهو ستة يتم الثمن وان ما لعمرو
اذا زيد عليه ربع ما مع زيد اعني اربعة يتم الثمن ثم ان هذه المسئلة سبيلها اي يمكن ان يستخرج
بطرق كثيرة ولها ولامثالها طريق في غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسي ره وهي ان تسقط من مسطح
مخرج الكسرين واحدا ابدا يبقى ثمن الدابة ثم تسقط احد الكسرين يبقى ما مع احدهما ثم الاخر يبقى ما مع
الاخر ففي المثال تنقص من اثني عشر التي هي مضروب مخرج احد الكسرين في مخرج الاخر واحدا يحصل
احد عشر وهو الثمن ثم تسقط منه اي من اثني عشر احد الكسرين اعني ثلثه مثلا وهو اربعة يحصل
ثمانية وهو ما مع احدهما ثم تسقط منه ايضا الكسر الاخر اعني ربعه وهو ثلثة يحصل تسعة وهو
ما مع الاخر **ومنها** ان قيل اقسم العشرة بقسمين يكون الفضل بينهما بخمسة فبالجبر
تفرض الاقل شيئا فالاكثر شيء وخمسة فمجموع الاقل والاكثر شيئان وخمسة يعادل عشرة وبعد المقابلة
باسقاط الخمسة من كل منهما يعدل شيئان خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف وهو
الشيء المجهول اعني العدد الاقل فالاكثر سبعة ونصف وظاهر ان الفضل بين سبعة ونصف واثنين

ونصف

ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الاول ثلثة فالخطاء الاول واحد ناقص ثم اربعة فالخطاء الثاني ثلثة
ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل الاول
على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب وبوجه اخر لما كان الفضل بين قسمي كل عدد ضعف الفضل بين
نصفه وبين كل منهما فاذا زدت نصف هذا الفضل اعني اثنان ونصف على نصف العدد الذي هو
(نصف خمسة وهو)
العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته منه يبقى الاقل وهو اثنان ونصف
ومنها رمح مركوز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع مال مع ثبات طرفه حتى لاقى
راسه سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقات راسه له عشرة اذرع كم طول الرمح
فبالجبر نفرض الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب انه بعد الميل وتر قائمة احد
ضلعيها العشرة اذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فمربع الرمح اعني خمسة وعشرين ومالا
وعشرة اشياء مساو لمربعي العشرة والشيء اعني مائة ومالا وعشرة اشياء بشكل العروس فبعد
اسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين
على العشرة سبعة ونصف وهو القدر الغائب في الماء فالرمح اثنى عشر ذراعا ونصف وبالخطائين
نفرض الرمح خمسة عشر فمربعه مائتان وخمسة وعشرون ومربع الضلعين الاخرين مائتان اذ احد
الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة
لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج منه عن الماء خمسة فالغائب منه عشرة وظاهر ان
مربع كل من العشرة مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالخطاء الاول خمس وعشرون ثم نفرضه عشرين فمربعه
اربعمائة ومربع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون فالخطاء الثاني خمسة وسبعون
فالمحفوظ الاول الف ومائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة والفضل بين المحفوظين
ستمائة وخمسة وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج القسمة الفضل الاول على الثاني اثنا
عشر ونصف فهو المطلوب وبوجه اخر نأخذ مربع ما بين المطلع وموضع مغيب راسه وهو مائة و
نقسمه على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنى
عشر ونصف قدر الرمح ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف وهو قدر الغائب في الماء من

الربع وبرهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول **ومنها** قيل لشخص كم مضى من الليل
قال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم بقي فبالجبر افرض الماضي شيئا فالباقي
اثنا عشر الا شيئا فثلث الماضي اعني ثلث الشيء يعادل ربع الباقي اعني ثلثة الا ربع شيء
وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء من احد الطرفين وزيادة ربع شيء
على الاخر يعدل ثلث الشيء وربعه ثلثه والخارج من قسمة الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع
وهو الساعات الماضية فالباقية ستة وستة اسباع ساعة وبوجه اخر اجعل الماضي شيئا
والباقي اربع ساعات لاجل الربع وثلث الشيء يساوي الساعة فالشيء الماضي ثلث ساعات والكل
سبع فبالاربعة المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثني عشر فاذا قسمت
مسطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية كما ذكر **ومنها**
ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت في اناء
واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من الاقداح من العسل والخل والماء
فاجمع الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما في كل قدح في كل من الاوزان الثلثة
واقسم الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع المضروب فيه فتضرب الاربعة
في نفسها وتقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فيخرج من الرباعية اعني
العسل ثمانية اتساع رطل ثم تضربها في الخمسة كي يحصل عشرون فيقسمها على ثمانية عشر يخرج رطل
وتسع خلا ثم تضربها في التسعة وتقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة
ثم تضرب الخمسة في نفسها وفي الاربعة والتسعة وتفعل ما مر تكون في الخماسي رطل وثلثة اتساع
ونصف تسع خلا ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم تفعل ذلك بالتسعة
يكون في التساعي رطلان عسلا ورطلان ونصف خلا واربعة ارطال ونصف ماء والكل تسعة وهذا
العمل راجع الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل والمجهول احد
الطرفين فاذا ضربنا الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرف المعلوم وهو ثمانية
عشر يخرج ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقي **ومنها** اي عدد اذا ضوعف وزيد عليه

مثلا وهو نسبة الارطال الكل كنسبة الاربعة الممزوجة الى ما فيها من العسل

واحد وضرب الحاصل في ثلثة وزيد عليه اثنان وضرب المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة بلغ خمسة
تسعين فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل
اربعة وعشرون شيئا وثلثة وعشرون عددا يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل
اربعة وعشرون شيئا اثنين وسبعين عددا وهي الاولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين و
سبعين على اربعة وعشرين ثلثة وهو العدد المطلوب وبالخطائين نفرض العدد اثنين فالخطا اربعة
وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطاء ثمانية واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون والثاني
مائة وعشرون قسمنا مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلثة وهو المط وبالتحليل نقصنا من
الخمسة والتسعين ثلثة حصل اثنان وتسعون قسمنا على الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا
منها اثنين حصل احد وعشرون قسمنا على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفناها
حصل ثلثة وهو المطلوب **ومنها** مال زدنا عليه خمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ
ثلثه وخمسة دراهم لم يبق شي فبالجبر فرضنا المال شيئا وزد عليه خمسه وخمسة دراهم يحصل
شيء وخمس شيء وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شيء وواحد وثلثان يبقى اربعة اخماس
شيء وثلثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شيء فهو معادل الخمسة وبعد اسقاط المشترك
يبقى اربعة اخماس شيء معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على اربعة اخماس يخرج اثنان
ونصف سدس وهو المط وبالخطائين نفرض المال خمسة فالخطاء الاول اثنان وثلث زائدة ثم نفرضه
اثنين فالخطاء الثاني ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول ثلث والثاني اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع
الخطائين اثنان وثلث وثلث خمس اي اثنان وخمسان وخارج قسمة المجموع الاول على المجموع الثاني
اثنان ونصف سدس وهو المط هذه هي المسائل الحسابية التي اردنا ان نذكرها بالعربية وهنا
مسائل اخرى نذكرها بالفارسية **اول** كدام عدد است كه چون از ان نصف نقصان
كنى واز باقي ثلث واز باقي ربع واز باقي خمس واز باقي سدس هشت ماند **وجواب**
ان موقوفست بر تمهيد مقدمه ومقدمه آنست كه هر دو عدد كه غير واحد باشند اگر متساوي باشند
آن دو عدد را متماثلان گويند چون پنج وپنج واگر بنقصان كردن اقل از اكثر مرة بعد اخرى اكثر

وبالتحليل خذ الخمسة التي لا يبقى بعد القائها شيء وزد عليها نصفها لانه الثلث المنقوص ثم انقص من المجتمع الخمسة ومن الباقي سدسه لانه الخمس المزيد يبقى اثنان ونصف سدس

بالكلية

بالکلیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند آن دو عدد را متداخل گویند چون دو و
هشت مثلا و اگر بکم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد عدد ثالث
عدّان دو عدد را بکند آن دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار از شش
طرح شود دو بماند و این دو عدد ثالث است که عاد هر دو عدد است و کسری که این عاد ثالث مخرج آنست
وفق آن دو عدد گویند چون نصف در مثال مذکور زیرا که مخرج نصف دو است که کسر باقیست و عاد
هر دو است و توافق این عدد در این وفق می باشد زیرا که این کسری که وفق است در هر دو موجود است
لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند در اینکه هر یک نصف دارند و اگر بعد از کم
کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر دو باشد بلکه باقی واحد باشد آن دو
عدد را متباینان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده و بر این قیاس و شناختن تماثل ظاهر است و شناختن
بواقی باین طریقست که اکثر را بر اقل قسمت کنیم اگر هیچ باقی نماند آن دو عدد متداخلند و اگر چیزی
باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم علیه را بر آن باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل
قسمت کنیم تا آنکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی بماند و در اینصورت که هیچ باقی نماند آن دو عدد
متوافقانند و در صورت دوم که باقی واحد باشد آن دو عدد متباینانند و مخرج کسر اقل عددیست
که اینکسر صحیحا از آن بیرون آید لهذا مخرج کسری که مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هکذا الی عشر
ظاهر است زیرا که مخرج نصف دو است و مخرج ثلث سه است و هکذا تا آنکه مخرج عشر ده است و مخرج کسر مفرد
بعینه مخرج کسر مکرر است پس مخرج ثلث و دو ثلث سه است و مخرج هشت تسع نه است و مخرج مضاف
بر این قیاس
حاصل ضرب مخارج [illegible] است یعنی بعض در بعض خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند یا متوافق باشند
لهذا مخرج نصف سدس سی است و مخرج سدس ثمن چهل و هشت است و مخرج ربع ثمن سی و دو است
و بر این قیاس و اما مخرج کسر معطوف باید مخرج هر کسر معطوف گرفته شود و با یکدیگر ملاحظه شود
پس اگر دو مخرج متباین باشند احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند وفق احدهما
در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکتفا باکثر شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب
یا اکثر که بآن اکتفا شده باید اعتبار شود با مخرج کسر ثالث بنحویکه مذکور شد عمل شود و همچنین

حاصل را با مخرج کسر رابع باید اعتبار نمود و بنحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس تا همه کسور تمام شود پس
حاصل از جمیع مخرج مشترک میان جمیع آن کسور معطوفه است پس از برای تحصیل مخرج کسور تسعه
ضرب میکنیم دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف چهار از جهت توافق
و حاصل ضرب را که دوازده است در پنج از جهت تباین و از جهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی
شصت و شش خواهد بود شش داخل در شصت پس ساقط میکنیم شش را و اکتفا بشصت میکنیم و
ضرب میکنیم شصت را در هفت بجهت تباین و حاصل ضرب را که چهارصد و بیست است در ربع هشت
بجهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه بجهت توافق در ثلث و بجهت
تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد و میان ده ساقط میکنیم ده را
و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم پس آن مطلوب است **و بعد از تمهید این**
مقدمه از برای استخراج مط در سوال مذکور بقاعده اربعه متناسبه اولا مخرج مشترک
کسور مذکوره در سوال را بنحوی که مذکور شد میگوئیم و آن شصت است و چون بمقتضای سوال دو از او
عمل نمودیم ده شد پس میگوئیم نسبت شصت به ده چون نسبت مجهول است بهشت و چون مسطح طرفین که
چهارصد و هشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم خارج قسمت چهل و هشت شد و آن وسط
مجهول است که مطلوب است و ممکن است استخراج مطلوب **بقاعده تحلیل** و استخراج این
مسئله و امثال آن که مشتمل است بر زیاده و نقصان بتحلیل موقوف است بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه
متلازمند اما در موضع جریان مختلفند **قاعده اول** و آن جاری است در اسوله مشتمله
بر زیاد نمودن آنست که هرگاه بر عددی نصف آن زیاد شود ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاد شده
و اگر بر آن ثلث زیاد شود ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود
خمس مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا آنکه هرگاه بر عددی تسع آن زیاد شود
عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است مثلا هرگاه بر دوازده نصف آن زیاد شود مجتمع
هجده است و ثلث آن شش است و آن مساوی است با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد
کردن ثلث و ربع تا آخر **قاعده دوم** و آن جاری است در اسوله که مشتمل باشد بر نقصان

در مقدمه

کردن آنست که چون ثلث عددی از آن نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف ما بقی باشد و چون ربع
نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث ما بقی باشد مثلاً در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است
از آن نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است که ما بقی باشد
و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی ثلث ما بقی که باز نه است و همچنین و بعد
از تمهید این دو قاعده میگوییم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن هشت ما بقی
عدد بیست که سدس از آن نقصان شده لهذا بنا بر قاعدهٔ دوم خمس هشت مساوی سدس عدد است
که سدس از آن نقصان شده پس بنا بر قاعدهٔ تحلیل خمس هشت را افزودیم بر عدد و سه خمس شد پس
نظر بقاعدهٔ دوم ربع این عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آنرا افزودیم شانزده
شد و بر حاصل نصف آنرا افزودیم بیست و چهار شد پس آنرا بر خودش افزودیم چهل و هشت شد
و هو المطلوب دوم کدام عدد است که هرگاه آنرا در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه قدم بیفزایند
حاصل را تضعیف نمایند و بر مضعف چهار درم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل را بر دوازده
قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد **وجواب** آن بقاعدهٔ تحلیل موقوف بر تمهید
مقدمهٔ است و مقدمه آنست که هرگاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف مربع
آن عدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع آن عدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع آن عدد باشد و علی هذا القیاس و بعد از تمهید این مقدمه
گوییم که نظر بقاعدهٔ تحلیل چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و هفتاد و شش شود
و چون آنرا تنصیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار از آن نقصان کنیم ما بقی صد و سی و چهار
بماند و چون او را تنصیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه از آن نقصان کنیم شصت و چهار باقی ماند
و این شصت و چهار ربع مربع عدد مطلوب است نظر بمقدمهٔ مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و
پنجاه و شش باشد پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوب است سیم اگر پرسند که کدام دو عدد است
که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود
جواب بقاعدهٔ خطائین اولاً اقل را سه فرض کنیم و چون واحد بر او افزاییم چهار شود و چهار

و همچنین تا آنکه هرگاه عشر نقصان کنند آن عشر مساوی تسع ما بقی باشد

ضعف

ضعف دو است پس باید اکثر چهار باشد و چون یکی بران افزائیم سه شود و ظاهر است که سه سه برابر اقل
کرباز سه است نه بیست بلکه یک برابر است و حال اینکه میبایست سه برابر باشد پس خطاء اول شش ناقص
انگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بران افزائیم دو شود و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی
باشد و چون واحد بران افزائیم دو برابر اقل شود و حال انکه مفروض سه برابر است پس خطاء دوم
یک ناقص است و محفوظ اول شش و محفوظ دوم شش و فضل بین المحفوظین سه است و فضل بین الخطائین
پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد و ان عدد اقل است که مطلوب ست پس اگر چون
واحد را بران افزائیم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد و چون واحد را
بر چهار خمس افزائیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه خمس
باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است و از گل پر شده
خالی نماید با اجرت ده درهم اجرت یک ذرع گل برآوردن چند باشد **جواب** گوئیم که اجرت
مذکوره یکجزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است پس اگر اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت ذرع
اول است باعتبار اینکه گل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
اول است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس بسبب مذکور بنابراین اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع
اول است باعتبار انکه باید او را ده ذرع بالا بیاورد پس از یک تا ده بنظم طبیعی جمع باید کرد یکجزو
از مجموع اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع اجرت سه ذرع
اول و ظاهر است که چون از یک تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت یک ذرع یکجزو از پنجاه و پنج باشد
و اجرت دو ذرع سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی بباغی رفتند
و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین و چون جمع نمودند و قسمت
کردند هر یک از ایشان را نه انار رسید آن جماعت چند کس بودند و عدد آن انارها چند بوده
جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم
طبیعی صد و بیست است و چون او را بر پانزده قسمت نمودیم هر یکی را هشت رسید پس خطا ناقص
باشد بیک و انگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون آنرا

بر بیست قسمت کنیم هر کدام را ده و نصف نه شد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که چهل و
و نیم باشد بر مجموع خطاین که دو و نیم قسمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوبست که عدد جماعت باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد انارهاست و ممکن است که این
مطلوب بقاعدهٔ تحلیل استخراج شود و بیانش آنست که چون شخص اول یک انار چیده و دوم دو دانه
و همچنین بزیادتی واحد الا رفته باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده
دانه و علی هذا القیاس و فرض آنست که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصهٔ او ده دانه باشد پس باید
شخص آخر که چیدن او از انار بیشتر از هر یک است در مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطهٔ میان آن
و میان واحد باشد که نظر بقاعدهٔ عمل بعکس چون از آن بر سبیل تنزل رجوع شود چیدهٔ هر مرتبه
بحسب یک دانه کمتر از چیدهٔ مرتبهٔ فوق باشد چیدهٔ شخص دهم ده باشد و چیدن شخص اول یک دانه
باشد و ظاهر است که عددی چنین یعنی عددی که ده واسطهٔ میان آن و واحد باشد نوزده است
که زیادتی آن بر ده نه است همچنانکه زیادتی ده بر واحد نیز نه است پس عدد جماعت نوزده باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انارهاست

ششم سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا کوشواری داشتم از لعل و مروارید
و زر بود یکمثقال وزن آنمرصع کوشوار قیمتش کردند صرافان ز روی معرفت لعل مثقالی
بیست لؤلؤ هجده و زر چهار بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد ماندهام حیران در این
داد و ستد بی اختیار یکمهندس در همه روی زمین خواهم که او یک بیک آرد حساب وزن
او زاد در شمار **جواب** بدانکه این مسئله سیال است یعنی جواب آنرا بطرق متعدده
میتوان بیان کرد و ما در اینجا بقاعدهٔ خطائین بچند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق بر آنها
قیاس شود اول آنکه بقاعدهٔ مذکوره بنا بر آنکه زر ربع مثقال فرض شود وزن لعل را ثلث
مثقال فرض کنیم و بنا بر این وزن لؤلؤ یک ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت
کوشواره هجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد بیک دینار و نیم آنگاه وزن لعل را نیم
مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض که در زر و بنا بر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت

گوشواره بیست دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد بنصف دینار و چون مفروض اول یعنی ثلث را

در خطاء ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطا اول یعنی

یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین را اگر تجنیس کنیم و تضعیف شد وزن

باشد بر مجموع خطاین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث و نصف ربع سدس باشد و چون سه ربع یک

ثمن است پس گوییم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن

لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق آن مسئله است که خواجه قطب الدین خسروشاهی بیزدی

بنظم در آورده حل این را بشنو از من ادره صدق و یقین اینکه هستی در میان اهل دانش یادگار

گوشواری اگر وزن آن بیان فرموده اند قیمت وزنش تمامی با تو گویم گوش دار هست وزن لعل ثلث

و ثمن مثقال تمام بی کم و بیشش نباشد هیچ کس را اشتباه هست وزنش این چنین و قیمتش گویم بتو

چهارده کم ربعی است آن نیز در هر دو شمار هست مروارید دانک و ثمن مثقال تمام قیمت آن نیز پنج

دینار است و ربعی ز دینار وزن زر ربعی ز مثقال است نی بیش و نی کم قیمت آن هست یک دینار و

با عیار سکه بو زر و سیم زید هر کس که از روی کرم نقد هستی را برای دوستان سازد نثار دوم

آنکه باز بقاعده خطاین بنا بر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس

وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث و ثلث دینار شود پس خطا ناقص

باشد بدو ثلث آنگاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر باز

ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار و ثلث دینار باشد پس خطا زاید باشد

بثلث و چون مفروض اول که نصف است در خطاء ثانی که ثلث است ضرب کنیم سدس حاصل شود و آن

محفوظ اول است و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است در خطاء اول که دو ثلث است ضرب

کنیم حاصل که محفوظ ثانی است ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و

مجموع خطاین واحد است و خارج قسمت آن بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد پس وزن

لعل نصف و ثلث سدس است و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمتش یک دینار و ثلث بود و

بنا بر این وزن لؤلؤ دو ثلث و سدس بود و قیمتش دو دینار بود سیم بنا بر آنکه وزن زر را خمس

مثقال

وزن گوشواره یکمثقال
۲۴ نخود

لعل	زر	لؤلؤ
۸ نخود	۹ نخود	۷ نخود

مثقال مقرر داریم و وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و در این صورت قیمت زر
چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع
بیست دینار شود پس بی استعمال قاعدهٔ خطأین جواب دهیم **چهارم** باز بقاعدهٔ خطأین
بنابر آنکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم وزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال
باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد بیک دینار و دو ثلث آنگاه وزن
لعل را ثلث فرض کنیم بنابر آنکه وزن زر بر حال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت
مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد بثلث و چون مجموع محفوظین که نصف
و دو تسع است بر مجموع خطأین که دو است قسمت کنیم خارج قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع
تسع باشد و این وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سدس مثقال است
و قیمتش دو ثلث دینار است پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم
باشد **پنجم** باز بقاعدهٔ مذکوره بنابر آنکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم وزن لعل را
چهار سبع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد و قیمت مجموع بیست و دو دینار و شش سبع دینار
باشد پس خطا زاید باشد بدو و شش سبع آنگاه وزن لعل را سبع مثقال فرض کنیم بنابر آنکه وزن زر
بر حال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد و قیمت مجموع هفده دینار و پنج سبع دینار باشد و
خطا ناقص باشد بدو و سبع و محفوظ اول یک و سی و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است و مجموع
خطأین پنج و سبع است و مجموع محفوظین دو و شش جزو از چهل و نه جزو از واحد است و چون
آنرا بر مجموع خطأین قسمت کنیم خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش ده دینار است
و وزن زر سبع مثقال است و قیمتش چهار سبع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار
سبع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سبع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت
لعل است و چهار سبع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست
دینار میشود و ما در اینجا بهمین وجوه اکتفا میکنیم و بوجوه دیگر نیز میتوان این را بقاعدهٔ خطأین
استخراج نمود و در همهٔ این وجوه این مسئله الا از این قاعده استخراج شود یک خطا زاید است و دیگری

ناقص وکسیکه فی الجمله در علم حساب ید دربی داشته باشد ممکن است که این مسئله وامثال انرا بوجوه متکثره بقاعدۀ خطائین وبعض قواعد دیگر استخراج نماید وبنابراین ظاهر میشود فساد قول جمعی که گفته اند جواب اینمسئله منحصر است درآنچه خواجه قطب الدین بنظم آورده **مسئلة لغوية** قد اختلف فی معنی لله دره فارساً فقال نجم الائمة الدر فی الاصل ما یدر ای ما ینزل من الضرع من اللبن ومن الغیم من المطر وهو هنا کنایة عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الی الله تعالی قصداً للتعجب لان الله تعالی منشاء العجائب وکل شیء عجیب عظیم یصدر من احد یریدون التعجب منه ینسبونه الی الله تعالی ویصفونه به وعلی هذا یکون القول المذکور جملة خبریة ومعناه ان فعله من حیث الفارسیة مختص بالله تعالی وصادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجیب لا یمکن ان یصدر عن غیره تعالی وهذا یمکن ان یکون القول المذکور جملة انشائیة دعائیة ویکون الدر بمعنی الخیر الکثیر لاطلاق اللبن علیه فی کلام العرب لکثرة منافعه ومعناه علی الله الخیر الکثیر للممدوح من حیث فارسیته ای علیه تعالی ان یوصل الیه خیراً کثیراً لاجل عمله هذا وحقیقة المعنی طلب الخیر منه تعالی **خبر مشهور** وهو قوله صلی الله علیه وآله نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه وعلیه سؤال وهو ان لو لما کان لتعلیق مضمون الجزاء علی مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فیفید امتناع الجزاء لامتناع الشرط وعلی هذا لو دخلت علی مثبتین کانا فی الواقع منفیین وعلی منفیین کانا فی الواقع مثبتین وعلی مثبت ومنفی فالمثبت منفی والمنفی مثبت واذا تقررت هذه القاعدة یلزم منها ان یکون صهیب قد خاف الله وعصاه والامر لیس کذلک ومثل هذا السؤال یرد علی قوله سبحانه وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ فعلی مقتضی القاعدة یلزم ان یکون کلمات الله قد نفدت مع انها غیر متناهیة لا تنفد وقد اجیب عن هذا الاشکال بوجوه منها ما اورده المحقق التفتازانی وهو ان لو فی الاصل وان کان للتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط فیلزم انتفاء الجزاء فهی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناع الاول اعنی الشرط الا ان لو وان قد یستعمل للدلالة علی ان الجزاء لازم الوجود فی جمیع الازمنة فی قصد المتکلم وذلک اذا کان الشرط مما

یستبعد

بحث لله در معنی

صهیب معنی نعم العبد

يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب والبق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام الاية ونحو لو لم تكرمني لاثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعي لزوم
وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى
ويستعمل لهذا المعنى لولا ايضا نحو لولا اكرامك اياي لاثنيت عليك يعني اثني عليك على تقدير
عدم الاكرام فكيف على تقدير الاكرام وجوده اذ لا فرق في المعنى بين قولنا لولا ولو الداخلة على النفي
انتهى وانت خبير بانه على هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كما عرفت
انها موضوعة للشرطية في الماضي بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء
الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت في لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة في غير
معناها الحقيقي وكذا لفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اي لزوم الجزاء دائما يكون مستعملة في غير
معناه الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط مع الشك في وجود الشرط وعدمه
بمعنى ان الشرط ان وجد وجد معه الجزاء وان لم يوجد لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما
امكن ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك اي قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم
يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة في
غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة على ترتب
الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا وان كان من شانه ان
يخاف من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو في حسن الحال بحيث
لو لم يخف الله اصلا لم يعصه في شيء من اوقات عدم خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اي استعماله
بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على ان صهيبا لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسد لان الغرض
مدحه بعدم العصيان اصلا ولو لم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا لرجع الى المعنى الاول اذ المراد ان اعتبار المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط

فائدة سواه وهنا وجدت فائدة اخرى هي ان عدم الخوف الذي لا يناسب ترك المعصية اذا وجد في
صهيب كان سببا له فكيف اذا وجد فيه الخوف الذي هو يناسبه وظاهر ان المعنى يرجع الى المعنى الاول
هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون له سببان فلا
يلزم من عدم احدهما عدم الاخر كما هنا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا
ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صهيبا ليس كذلك بل هو ممن اجتمع له سببان
لترك المعصية الخوف والاجلال لله تعالى فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف لم تحصل منه المعصية ايضا
لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره نفيس الدين خسروشاهي من ان لو هنا لمطلق الربط
بل ادعى انها في اصل اللغة للربط وانما اشتهرت في العرف والحديث انما ورد بالمعنى اللغوي لها
فهو راجع الى المعنى الثاني وظ ان الربط بين الشرط والجزاء فيما ذكره انما يرجع الى ترتبه عليه كما هو مدلول
لفظة ان **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله
ومنها ما ذكره بعض اخر من ان لو في الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء
الشرط وبيانه ان الجزاء هنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيا وعدم العصيان المرتبط
بالخوف ثابتا وكذا في قولنا لو اهنتني لاثنيت عليك يجوز ان يكون المنفي هو الثناء المرتبط بالاهانة
بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر
في مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل ذكر الشرط اذ لو اعتبر الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكان
تقييده بالشرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتني لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان المنفي
في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ما له دخل في لزوم شيء لشيء
او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا للعقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء وانت تعلم ان الارتباط اذا لم
يكن معتبرا في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء اللفظي لو هو الجزاء المقيد بالارتباط
بالشرط لم يكن لو مستعملة في معناها الاصلي وبالجملة تصحيح هذه الامثلة مع ابقاء لو على معناها
الاصلي غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر وحملها على التجوز كما في الوجوه السابقة وامتنها وان
كان هو الوجه الاول الذي يرجع اليه اكثر البواقي الا ان الاظهر عندي ان لو كما يستعمل لمجرد اللزوم والربط

يجوز ان يكون نفسها عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف

بين النسبتين كذلك قد يستعمل لقطع الربط كما تقول لو لم يكن زيد عالما لاكرم جوابا لمن يقول اذا لم
يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام مترتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد
عليه بقطع هذا الارتباط في حق زيد بانه لو لم يكن عالما لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته او غير ذلك
من صفاته الفاضلة وكذلك الحال في الخبر والاية فانه لما كان المعروف الغالب عند الناس ان يرتبط عدم
عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله ﷺ ذلك في صهيب وقال انه لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك
لما كان الغالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما والبحار مدادا فاى شيء كتب بهما
ينفد فقطع الله تعالى ذلك الربط في كلماته وقال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله تعالى
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا
لكان في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط
والجزاء اى لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فما تعبد
بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل والامر كذلك هذا
واما قوله تعالى وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا فالفقرة الاولى لفظة لو فيها على اصلها
واما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجه به الا انه يرد هنا
اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر كلام واحد اى بينهما اتصال وارتباط وليست
الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الاية على صورة قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب
ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم التولي
بل يحصل منهم الانقياد واجاب عنه بعضهم بان القضيتين مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة
في قوة الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلية ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتين
وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم والمحال ان يستلزم
المحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم يستعمل في تصحيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في
القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد
في كلام الحكيم انه قياس اقتراني اهملت فيه شرائط الانتاج واي فائدة تكون في ذلك مع ان تركيب القياس

لايكون

لا يكون الا لحصول النتيجة واجاب بعض آخر بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة مبتدئة
فالاولى اعنى قوله سبحانه ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم واردة على قاعدة اللغة يعنى ان سبب عدم الاسماع
عدم العلم بالخير فيهم والثانية يعنى قوله سبحانه ولو اسمعهم لتولوا كلام آخر ابتدئ به بعد تمام الاول
وهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعنى ان التولى لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم
الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز ان يقال ان التولى منتفى بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل اللفظ
لو لان التولى هو الاعراض عن الشئ وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشئ لم
يتحقق منهم التولى والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له لا يقال انتفاء التولى خير وقد
ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولى بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو
كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يعرضوا وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة
لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيرا واورد على هذا التوجيه
ايضا بان الاشكال باق بحاله اذ مع جعل القضية الاخيرة جملة مبتدئة غير مرتبة بالاولى وحقيقة المقدمتين
الشرطيتين بكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين فيلتئم منهما
قياس اقترانى هكذا ان علم الله فيهم خيرا لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا
لتولوا فيلزم المحذور وهو كذب احدى المقدمتين وفيه ان الاسماع الماخوذ فى المقدمة الاولى هو الاسماع
مع علم الخير فيهم والماخوذ فى الثانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلا يتكرر فهذا
التوجيه ما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه آخر لا يرد عليه ايضا شئ وهو ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزوه
بل هو قياس عند المبرد وتابعيه وقالوا ان لو فى قوله صلى الله عليه وسلم اطلبوا العلم ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون
المراد من الاية لو علم الله امرا هو فى شانهم وبالنسبة اليهم خيرا لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا ينفعهم
ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة وتشديد التنكيل فى حقهم لتولوا فلا يكون لو حينئذ بمعنى امتناع الشئ
لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شئ على شئ آخر ممكن الوجود وحينئذ يتحقق قياس اقترانى صحيح هكذا
ان علم الله امرا هو خير بالنسبة اليهم لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا فينتج لو علم الله امرا هو خيرا لهم
لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شئ وقد وجه الاية بوجوه اخر تعتريها وهى اما ان تقدير الاية لو علم الله

فهم خبر الا سمعهم اسماعا نافعا ولو اسمعهم اسماعا غير نافع لتولوا وثانيها ان التقدير في المقدمة الثانية ولو اسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم وثالثها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا وقتاما لاسمعهم ولو اسمعهم وقتاما لتولوا بعد ذلك ورابعها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا لما كالاستماع لما يلقى اليهم لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا اي لم ينقادوا له ولا يخفى ان مبنى الاولين على اختلاف الوسط والاخيرين على اتحاده وضعف الكل ظاهر ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثاني الى الثاني والاخير الى الثالث **في المثل** حدث المرءة حديثين فان لم تفهم فاربع قد اختلف في معنى قوله فاربع فقيل المراد منه اربع مرات اي ان لم تفهم الحديث فكرره اربع مرات وقيل امر بمعنى كف اي ان لم تفهم حديثين فامسك ولا تتكلم بعدهما وقيل امر بمعنى اضربها بالمربعة اي ان لم تفهم فاضربها بها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدث حديثين امرءة فان ابت فاربعة وهذا لا يناسب الاخيرين بوجه بل شيء من التفاسير الثلثة لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يظهر منها حقيقة الحال فيه وله قصة مشهورة لا يحضرني الان كيفيتها ودربما اشير اليها فيما بعد بعد عثوري عليها

فائدة لغوية الفرق بين الجمع واسم الجمع ان الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال واسود او لم يكن كابابيل واسم الجمع هو الموضوع لمجموع الاحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع على الاحاد انما هو في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الاحاد بالتضمن واما دلالة الجمع على الاحاد فانما هو على سبيل الاستغراق الافرادي بمعنى ان دلالته عليها ليست في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل انما يدل عليها اولا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد وزيد وكان دلالة هذه الجملة على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذا دلالة الجمع الذي هو بمعناها ولا يخفى ان هذا ليس مما يمكن لنا ان نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنحو المذكور هذا واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية وان انتفى الفرد بانتفائه ففرق عن

مثل

في الفرق بين الجمع واسم الجمع

الفرق

الجمع

الجمع واسم الجمع ظاهر لاعتبار الفردية فيهما صريحاً او ضمناً واما النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر فرقه
عن التثنية ظاهر واسم الجمع غالباً يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وكماة وكمأ. **ثمّ انّهم**
نسبه الى النبى صلعم قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امتى الّا ما ولدته مريم ولا يخفى
ما فيه من الابهام والاظهر على فرض صحته ان يجعل الّا بمعنى الواو العاطفة فان لفظة الّا قد جائت فى كلام
العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به فى مغنى اللبيب وغيره ويقدر بعده جملة سبقتها الدلالة السوق
عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتى وخير نساء امة ما ولدته مريم والمراد بما ولدته مريم
هو عيسى ع وكان الاصل ان يقول من ولدته مريم الّا ان استعمال ما فى ذوى العقول فى كلامهم شايع و
تخصيص امة عيسى ع بالذكر لاجل انّ النسوان الصالحة العابدة فى امته اكثر منهن فى امم ساير الانبياء ع
ويمكن ان يجعل الّا بمعناها الاصلى ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة يكون فى الكلام تعليق على بعد على ما هو
فى حيز المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتى الّا امرأة ولدتها مريم ع ام عيسى على ان يكون الاستثنا
منقطعاً او مثل مريم فى امتى على ان يكون الاستثناء متصلاً وعلى التقديرين يكون الكلام من باب
التعليق على المحال لعدم تولد امرأة من مريم او مثلها فى امته من الام ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف
فى دعاء اللجاء من الصحيفة السجادية ع نحن المضطرين الذين اوجبت اجابتهم واهل
السوء الذين وعدت الكشف عنهم وايجاب اجابة المضطرين ووعد الكشف عن اهل السوء انما هو فى
قوله امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء فان قيل ليس فى الاية ايجاب وانما وقع كل من
اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام ع الايجاب وتخصيصه باجابة
المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه فى ذلك انما لاحظ صنعة بديعية هى شبه
الاشتقاق مع التفنن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجاباً ومعنى
الكلمتين متحد لكن اجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاشتقاق فقال اوجبت اجابتهم و
اخرى على وجه التفنن فاتى بما هو فى صورة الوعد او وقع الاجابة فى الاية جزاء للشرط والجزاء
واجب الحصول عند حصول الشرط فاقترنت بالايجاب واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط
بل كلاما مستانفا على سياق ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض اقترن بالوعد

جريا على

ابهام في خبر

سؤال في دعاء

جرياً على مقتضى اصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد من الله يجب في هذا اذا ابني الكلام
على الانقطاع واما اذا افتقد الشرط في قوله يكشف السوء ايضاً فالجواب هو الاول **قال الله تع**
في سورة النحل وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ
وَمَا يَشْعُرُونَ وفيه سؤالات الاول كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقال يخلقون
مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه
في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات وهو تكرار والجواب عن الاول انهم سموا الاصنام الهة
وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم فيتبع التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون
صدر الكلام على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطاء وباطلا يقتضي الحكمة ان لا يصدر
الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقاً وصواباً وذلك يوجب تقريرهم على خطائهم
لانا نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم ومفهومهم لفهموا
ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها من الجماد وعن الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء الاشارة الى
انها اموات لا يتعقب موتها حيوة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات امكن ان يتوهم
انها اموات في الحال ولكن من شانها الحيوة في وقت يعقبها كذلك حتى يثبت انها لا يتصف بالحيوة
قط فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يقال انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات
في الحال لا انها ستموت حتى يكون الاطلاق على التجوز كما في قوله تعالى إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

خبر مشكل منسوب الى امير المؤمنين عليه السلم قد اورده الحافظ البرسي في بعض
رسائله مروياً عنه عليه السلم وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلاً فقال رايت رجلاً وانا الى الان اسئل
عنه فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين
فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت له انا انت فقال حاشاك حاشاك هذا من الدين في الدين انا
انا وانا انا انا ذات الذوات والذات في الذوات للذوات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسك

اقول ما ذكره عليه السلم من مخالطة الروح الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي اعني
جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رايت في الدنيا رجلا كاملاً في الرجولية والانسانية فقال

ربيت رجلا كذلك واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا نفسه
المجردة الملكوتية اسئل من بدو العمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الشخصي الشريف و
هذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه
لانه بيت غربته ومسكن كربته ومركب سيره وسرير تحصيله ثم بين ما وقع بينهما من المخاطبات
باللسان الحالي والنطق النفس الامري فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين
وهذه الفقرات ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ورجوعه ايضا الى
التراب ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وارذلها
ساله وقال من انا فقال انت ابو تراب اي انت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق
بينهما موهما للوحدة والاتحاد ساله وقال له انا انت اي انا مثلك تراب ومركب ميت فاجابه بما
هو الواقع من تنزيه الروح وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه
من ان تكون مثلي اذ النور لا يكون ظلمة وهذا اي تقدست وتعاليت من العينية والاتحاد من
الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله انا انا الخ فيه اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى
السوق وظاهر ان قوله انا ذات الذوات من اوصاف الروح ولوازمه فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام
الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقرأ لفظة انا في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف اي
انّى وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اعبر عن ذاتي بانا كما انت تعبر عن حقيقتك بها مع ان العينية والاتحاد
فرع ان يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة انا لان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما يعبر عنه بانا
وهذا انما يتاتى في حق الروح الذي هو اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوهره
وانما تعلق به الاصل تعلق تدبير وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان
واصله هو الروح فهو الحري ان يعبر عن ذاته بانا والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبر عن ذاته
بها فاذا لم يكن للبدن لازم الروح الذي هو امكان التعبير بانا لم يمكن الاتحاد بينهما ففي جوابه انما
هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتحاد ثم صرح ثانيا [illegible] بذلك و
بعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا فقال واني انا كيف يتصور في حقي التعبير عن ذاتي بانا

مع ان انا ذات الذوات والذات فى الذوات للذات اى الذات الذى نشا ووجد بواسطة ذوات الاشياء لان حقيقته متحد مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم كما قال ص انا وعلى ع من نور واحد والحقيقة المحمدية ص هى الفيض الاول الذى انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الاول الذى صار واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نورى او روحى ومن هنا يظهر سر قوله تعالى خطابا لنبيه ص كما فى الخبر القدسى لولاك لما خلقت الافلاك ولولا على لما خلقتك اذ عدم على ع كان مقتضيا لعدمه ص نظرا الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما والهما وقوله والذات فى الذوات للذات معناه اى الذات المخصوص الذى هو ذات الذوات فى جملة الذوات مخصوص بكونه للذات اى الذات المطلقة الالهية اى انه من بين الذوات صادر بلا واسطة عن الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مر وفى بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبارة هكذا وانا ذات الذوات فى الذوات للذات اى انا ذات الذوات فى الذوات الذات فانه لما ذكر ان انا هنا ذات الذوات يوهم كونه ذات جميع الذوات حتى الذات الواجبة فدفع ذلك بانه ذات الذوات فى الذوات الممكنة الصادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفت اى عرفت ان عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشرف مخلوقات الله واولها وسر الله ونوره الاول المتحد مع نور نبيه ص فلما قال نعم عرفت ذلك قال فامسك اى ثبت على ذلك وتيقن بان عليا تالى النبى صلى الله عليه وآله وصنوه ومثله وشبهه وهو افضل الخلق بعده فهو الحرى بنيابته وخلافته ولا يليق بذلك غيره فليس الها كما يقوله المفرطون والارعية لفلان وفلان كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالى والمبغض القالى وظهر حقية النمط الاوسط الموالى التالى ويمكن ان يجعل هذا الخبر من باب مخاطبة بدنه الشريف مع نفسه القدسية وحاصله انه عليه السلام لما سئل هل رايت رجلا كاملا فى الانسانية فقال والقائل هو البدن رايت رجلا واراد به نفسه القدسية وقوله ع انى الى الان اسئل عنه اشارة الى ما هو من غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله ع فقلت له من انت الى قوله الى الطين حاصله انه لما سئل البدن عن نفسه القدسية من انت فقال انا الطين واراد به اصل الاشياء ومادتها فان الطين والطينة يطلق على الاصل والمادة فانه ع لاتحاد روحه مع روح المحمدى صلى الله عليه وآله

بكون

مع ان انا اعنى الحقيقة هنا او الحقيقة العلوية المرتضوية ذات الذوات اى م

يكون اول المخلوقات وهو واسطة الايجاد ومنشأ [نشر] الفيوضات هو مادة الاشياء واصلها ولما قال له من اين فقال من الطين المادة واراد به اصل كل شيء ومنشاه وهو الله سبحانه لانه كما عرفت صدر عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى اين وقوله في الجواب الى الطين فان حاصله ان مرجعي الى الاصل وقوله فقلت من انا فقال انت ابو تراب اي منتسب الى هذا العالم الدنيوي وغلك تدبير هذا العالم والتصرف فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات اذ لما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت تعد ان تكون مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي منحصرة بحقيقتي ويستحيل ان تكون ذلك صادقة على حقيقتي والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه المغايرة بقوله انا ذات الذوات الخ وتوضيحه كما تقدم **تنبيه** مما يمتحن به الطلبة في علم النحو السؤال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضربت زيدا او القاعدة في هذا الاخبار ان يصدر الذي ويجعل موضع المخبر عنه ضميرا لها اي الكلمة الذي ويؤخر المخبر عنه خبرا لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربته زيد وكذا يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي ولكن في الجملة الفعلية ليصح بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها ففي نحو زيد قائم يمكن ان يخبر عن زيد بالذي فيقال الذي هو قائم زيد ولا يمكن ان يخبر عنه بالالف واللام فلا يجوز ان يقال الهو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد منها بالذي يمكن ان يخبر عنه منها ايضا بالالف واللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية فلا بد من تصرف فيها بان تسبك من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا اخبر عن زيد في زيد ضرب على المعلوم يقال الضارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد وقد علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على شروط اربعة احدها تصدير الجملة بالموصول مبتدأ وثانيها صحة تاخير الاسم الذي اريد ان يخبر عنه خبرا وثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عائدا الى الموصول فاذا تعذر واحد منها لم يصح الاخبار ولاشتراط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه

وفي كيفيته فيسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير ههنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات و
التراكيب ليسهل للناظرين الجواب عن اسؤلة هذا المقام وياتي في تضاعيفها الاشارة الى بعض
التراكيب المشكلة فنقول لا يصح الاخبار بالذي عن امور الاول مما يستحق التصدر كضمير
الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذي عن كلمة هو في قولنا هو زيد قائم قلنا
لا يصح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تصديره ولو اخبر عنه بالذي و
قيل الذي هو زيد قائم هو لزم تصدير الجملة بالذي وتاخير ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع
لوجوب تقديمه عليها فيمتنع تصديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية
في قولنا كم عندي درهما قلنا لا يصح الاخبار بها عنها مثل ما ذكر الثاني الحال والتميز والمنفي
بنفي الجنس لكونه نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل في نحو جائني زيد راكبا
ونحو زيد حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ووجها ورجل بالذي قلنا لا يصح في شئ
منها هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذي وقيل الذي جائني زيد هو راكب والذي زيد حسن هو وجه والذي
لا في الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال او التميز او المنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم
كون الضمير حالا او تميزا او منفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لانها لازم
التنكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل يلقيني قلنا يمتنع الاخبار
عنه اذ لو قيل الذي رب هو يلقيني رجل وقع الضمير مدخولا لرب وهو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على
المضمر نحو ربه رجلا قلنا يمتنع اضمار المجرور برب قلنا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف
بدون الصفة والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربت زيدا العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم
ولا عن عالم بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور الذي
ضربته العالم زيد وقع الضمير موصوفا ولو قيل الذي ضربت زيدا هو العالم وقع هو صفة لزيد
وهو غير جائز بخلاف ما اذا اخبر عن مجموعها فانه جائز لعدم المانع فتقول في الاخبار عن المجموع في المثال
المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة المضمر
الى شئ فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل

الذي جاء هو زيد غلام لزم اضافته هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف
لعدم المانع فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد لا اذا كان مجموع المضاف
والمضاف اليه علما كسام ابرص لكبار الوزغ فانه يمتنع الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف من كلمة
هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا من عشرة ونيفها اي ركب عشرة ونيفها وقيل اثنى عشر وثلاثة عشر
الى تسعة عشر وجعل هذا المركب اعني ثلثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث
والرابع بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور ونحو ثالث ثلثة عشر لا يكون المضاف ح اعني الثالث
الا واحدا من المضاف اليه اعني ثلثة عشر اذ التقدير ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست
هذه الاضافة بمعنى التصيير بمعنى ان الثالث صير اثني عشر ثلثة عشر لان ذلك اي التصيير مختص بالعشرة
فما دونها اذ يقال هذا عاشر التسعة ويراد انه صير التسعة عشرة واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم
الفاعل واضيف اليه فلا يكون الاضافة الا بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان كل اسم فاعل مشتق من
العدد اذا اضيف الى هذا العدد الذي اشتق منه اي الذي بناؤه كالثالث اذا اضيف الى الثلثة
والرابع اذا اضيف الى الاربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال
ثالث ثلثة عشر او لا نحو ثالث ثلثة اذ التصيير انما يكون في المضاف الى الاقل نحو رابع ثلثة واذا علمت
ذلك فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر اعني ثلثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف
وهو عشر من ثالث عشر فيقال في الاخبار عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هذا ثالث عشر
هم ثلثة عشر لان علة حذف المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة (اضافة) اسم المركب من اسمين الى اسم آخر
هو ايضا مركب من اسمين لاستلزام ذلك الطول فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم الضمير مقام الاسم
المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة الحذف فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه
في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث ثلثة ورابع اربعة وبالجملة
في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه يتعين ان يكون بالذي
ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه
باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اي في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى ما دونه

فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذي كما عرفت بمعنى التصيير فمعنى قولنا هذا رابع ثلثة انه
مصير الثلثة اربعة ولا يكون ذلك بمعنى التصيير وكان رابع الثلثة بمعنى مصير الثلثة اربعة
يكون له فعل يوخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا يكون ماخوذا من ربعت الثلثة اي
صيرتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذي وتقول الذي
هذا رابعهم ثلثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان تقول الرابعهم هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل
من نيف العشرة لانه ليس ماخوذا من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ الماخوذ من الفعل فرع ان
يكون بمعنى التصيير وقد عرفت ان ثالثا في ثالث ثلثة عشر بمعنى المصير حتى يتحقق فعل و يوخذ
منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول ايضا اعني في مثل رابع
ثلثة لان الاخبار باللام يتعين ان يكون في الجملة الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية
فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما في نحو زيد ضارب مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف في اسم الفاعل بمعنى
العدد وفيه نظر اذ الاخبار في قولنا زيد ضارب انما من زيد فكما يجوز بالذي بان تقول الذي هو
ضارب زيد فلا مانع من ان يكون باللام ايضا بان يقال الضارب هو زيد واما من ضارب فلا يجوز باللام
لعدم امكان دخولها على زيد فالقياس غير صحيح اذ المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة
عن المضاف اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان تقول الرابعهم هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش
جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه في الاول ايضا اي في مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستهجان
لانه قال لو قلت انا ثاني اثنين استهجن الاخبار فيه عن الاثنين باللام بان تقول الثانيهما انا اثنان و
وجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت انا ضارب اثنين واخبرت عن اثنين وقلت
الضاربهما انا اثنان ولا ريب في انه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا
مع الاستهجان ان تقول الثالثهما هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وانا ضارب اثنين
فهما مشتركان في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان ان الذين انا ضاربهما اثنان وليس
المراد من قولها الثانيهما انا اثنان وبما ذكر يظهر انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية
صريحا لم يجز في شيء من الامثلة المذكورة الاخبار فيها جميعا من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا

اي التصيير الا فيما دون العشرة
واذا كان م

ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اثنين ان يخبر باللام عن انا فيقال الثاني اثنين انا الا انه في المعنى الذي ثنى الاثنين انا وبذلك يظهر ان الاخبار في الامثلة المذكورة عن كل من المضاف اليه فيها وما يقع مبتدأ فيها من لفظة هذا او انا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها بالجملة الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها الخامس عن المصدر العامل بدون المعمول نحو اعجبني ضرب زيد عمروا فانه لا يجوز ان يخبر بالذي عن ضرب زيد بدون عمرو فلا يقال الذي اعجبني هو عمروا ضرب زيد لانه يؤدي الى ان يعمل الضمير الذي جعل في موضع ضرب زيد في عمروا واعمال الضمير ممتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز ان يقال الذي اعجبني هو ضرب زيد عمروا السادس عن الاسم الذي يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او بدونه ففي قولنا زيد ضارب عمروا لا يجوز ان يخبر بالذي عن ضارب ولا عن ضارب عمروا فيقال الذي زيد هو ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو كالفعل في الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربي زيدا حسن فانه يجوز ان يخبر عنه مع معموله بان يقال الذي هو حسن ضربي زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه يجوز الاخبار عن منطلق في زيد منطلق بان يقال الذي زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل لانه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له واجيب عنه بان المنطلق مثلا والضارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوف وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه في الحقيقة هو الموصوف الذي سد الصفة مسده لا الصفة العارضة فيه فالاخبار في المثال المذكور الذي زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز وفيه ان هذا مسلم الا ان هذا الجواب جار في اسم الفاعل العامل في المظهر ايضا فيقال في الاخبار عن ضارب عمروا في قولنا زيد ضارب عمروا الذي زيد هو ذات ضارب عمروا السابع عما لازم الظرفية نحو ذات يوم او المصدرية نحو لبيك وسعديك

وسبحان الله

وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار عنهما ورفعهما على الخبرية فلا يجوز ان يقال في اتيتك ذات يوم
او قلت لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله الذي اتيتك فيه ذات يوم او الذي قلته
لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان يقع اخبار الموصول
لوجوب النصب فيهما نظرا الى عدم انفكاكها عن الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكرنا غير
مما لازم الظرفية والنصب فيجوز ان يخبر بالذي عن اليوم في قولنا صليت اليوم بان يقال الذي صليت
فيه اليوم بناء على جواز رفع الظرف وابقائه خبرا واذا اخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة في بان يقال
الذي صليت فيه لا الذي صليته وكذا يشترط اظهار اللام في المفعول له اذا اخبرت عنه بالذي فاذا
اخبرت عن تاديبا في قولنا ضربت زيدا تاديبا قلت الذي ضربت زيدا له تاديب وانما وجب اظهار
اللام مع انه لم يكن لام في المخبر عنه لان شرط النصب في المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب
مصدر فجاز ان ينتصب باظهار اللام بخلاف ما اذا وقع موقعه ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار
اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع النكرة فثم الثامن عن المصدر الذي
حذف فعله وسد مسده نحو سقيا زيدا فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذي لانه سد مسد الفعل فكان
فعلا فامتنع الاخبار عنه واما المصدر الذي لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن واعجبني الضرب و
نحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار عن المصدر الذي لمجرد التاكيد نحو ضربت
ضربا فانه يصح الاخبار عن ضربا بان يقال الذي ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف
وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه دون قبح بان يقال الذي ضربته ضرب شديد التاسع
عن المضمر المستحق لغيره كلمة الذي لامتناع تصدير الذي لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فيبقى
ذلك الغير بلا ضمير ثم ذلك الغير الذي يستحق الضمير اما مبتدا نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء
رجل ضربته او موصول نحو الذي ضربته زيد فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور
لا الموصول الذي يخبر به وفي الجميع لو اخبر عن الضمير بالذي رجع الضمير الى ما يخبر به من كلمة الذي دون
زيد ورجل والذي المذكور دون المخبر به المباشر عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لغير
الذي نحو قولك زيد ضربت غلامه لانك اذا جعلت الضمير عائدا الى الموصول بقي المبتدا بلا عائد

وان جعلت عائدا الى المبتدا بقي الموصول بلا عائد وكل منهما ممتنع الحادي عشر عن الموصول
بدون صلته مثل الذي قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الذي وحده بان يقال الذي هو قام زيد
الذي لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول بدون الصلة
بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما هو
مع صلته فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع المضاف اليه
ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول اخر او غير موصول
به يعني سواء كانت صلته مصدرة بموصول اخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثاني الذي يوصل
به الموصول الاول يحتاج الى امرين لانه مبتدأ فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج الى صلة والموصول مع
صلته وخبره جملة يقع صلة للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الاول وان كان
بعد الموصول الاول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من افتقار
كل واحد الى صلة وخبر اي كل موصول بعد كل فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول اللاحق ويصلح
صلة للموصول السابق ومن هذا القبيل المسئلة المحكية المعروفة عن المازني وهي الذي التي
اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواك اخته زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتأخر
الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعايد وخبر وهذا الموصول الاخير اعني الرابع وهو التي مبتدأ فلا بد له
من صلة وعايد وخبر فصلته قولنا ابوها ابوهما فابوها مبتدأ وابوهما خبره والضمير في ابوها راجع
الى هذا الموصول اعني التي الاخيرة وفي ابوهما الى الموصول الثالث اعني اللذان والجملة من المبتدأ والخبر
اعني ابوها ابوهما صلة التي الاخيرة والعايد هو الضمير في ابوها وهذا الموصول الاخير اعني التي مع
صلته مبتدأ خبره هو اختها والضمير في اختها راجع الى الموصول الثاني اعني التي الاولى فالتي ابوها
ابوهما اختها موصول تمت صلته فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبره يصلح صلة للموصول
الذي سبقه وهو اللذان واللذان مع صلته التي هي الجملة المذكورة اعني الموصول الاخير مع صلته
وخبره مبتدأ خبره قولنا اخواك وعائده الضمير المجرور في ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة
للموصول الذي سبقه وهي التي فالتي مبتدأ تمت صلته التي هي اللذان مع صلته وخبره وخبره اخته و

اذا لم يكن ضمير يرجع الى الموصول

الضمير في اخته راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المبتدا مع الخبر اعني اللذان الى قولنا اخته
جملة تامة تصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي تمت صلته وعائده هو المجرور في اخته
والتي مع صلته اعني التي الاول الى قولنا اخته مبتدء وخبره قولنا زيد والامتحان في صحة هذا الحكم
ان يقام مقام كل موصول بصلته اسم بمعناه فيقام اختها مقام التي ابوها ابوها لان المرءة التي ابوها
ابو شخصين اخرين تكون هذه المرءة اخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا الذي التي اللذان
اختهما اختها اخوانك اخته زيد ثم يقام اخواها مقام اللذان اختهما اختها لان اللذين اختهما اخت
امرءة يكونان اخويها فيصير الكلام هكذا الذي التي اخوانك اخواها اخته زيد ثم يقام اختك مقام
التي بصلتها اعني التي اخواها اخوانك لان المرءة التي اخواها اخوانك هي اختك فيصير الكلام هكذا
الذي اختك اخته زيد فرد الجميع الى كلام واحد لا اغلاق فيه واذا عرفت جلية الحال في تركيب هذه
المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذي عن الموصول الاول والثاني مع صلته وقد عرفت انه لا يجوز
الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته وهي قولنا
التي الاولى الى قولنا زيد اذ الموصول صلته هو اخته فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد بتقدم
زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيبقى الذي هو زيد الذي التي اللذان
التي ابوها ابوها اختها اخوانك اخته وان اردت الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلته التي
اخواها اخوانك اخرت التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوها اختها اخوانك وبتقدم عليها الذي
اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث اعني التي يكون التصدير انه بالتي لا
بالذي فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذي انما هو من باب التغليب فنقول التي الذي هي اخته زيد التي
اللذان التي ابوها ابوها اختها اخوانك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للموصول
الاول اعني الذي انما هو في اخته التي هي خبر التي وليس في صلة التي فليس التي مع صلته مشتملة على
الضمير مستحق للغير حتى يمنع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن غير الموصول الاول
ايضا اعني زيدا فيقال في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها اختها اخوانك اخته هو زيد
ولا خلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر واما باقي الامور المذكورة في تلك المسئلة اعني سائر ما في صلة

الموصول الاول من الموصولات مع صلتها واخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذى الاخير الموصولات
وهو اخواك ولا الضمير المتصل بمبتدأ الجر اعنى الكاف فى اخواك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو
اللذان مع صلته التى اخوها اختها لا يصح الاخبار عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف
اليه فى اختها فانه مستحق للموصول الذى قبله اعنى التى فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن
الموصول الرابع مع صلته اعنى التى ابوها ابوهما لانه ايضا مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو ها
فى ابوهما فانه مستحق لغير التى وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن ابوهما لا
عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن ابوها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اختها لا عن
المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع
فيما كان مضافا ما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا لو اقمنا مقامه
مضمرا لزم اضافته والمضمر يمتنع ان يكون مضافا الى شئ واما المضاف اليه فى ابوها وابوهما واختها
واخته فعلة الامتناع فى الاخبار عنه هو ان المضاف اليه فيما ذكر انما هى ضمائر مستحقة لغير ما
يتصل به من الموصول حال الاخبار واما صحة الاخبار عما اخيرا اعنى خبر الموصول الثالث وهو اخواك
من المضاف والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق لغيره ولا مانع سوى هذا الاشتمال
ولذا انتفى فيصح الاخبار عنه فنقول فى الاخبار عن اخواك اللذان الذى التى اللذان ابوها ابوهما
اختهما اخته زيد اخواك واخواك خبر ما اتصل به الجملة اعنى اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه
ايضا ومما استثنى ايضا كما اشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول الثالث اعنى الكاف
فى اخواك فنقول فى الاخبار عنه الذى الذى التى اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواه اخته زيد
انت ولا فساد فى شئ من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه واذ عرفت المواضع التى لا يجوز
فيها الاخبار بالذى فاعلم ان سائر المواضع من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار
بالذى ولما كان فى بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى كيفيته فيها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه
للطلاب فى هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معا او احدهما
ففى قولنا ضرب زيد وعمرو فنقول فى الاخبار عن زيد وعمرو معا اللذان ضربا هما زيد وعمرو ونقول

في الاخبار عن زيد بلفظ الذي ضرب هو عمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو بلفظ الذي ضربه زيد
هو عمرو وقس على ذلك لو كانا منصوبين مثل ضربت زيدا وعمرا ولو كان المعطوف والمعطوف
عليه جملتين لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يثبت الاخبار في شيء منهما ولا في الاسمين الذين فيهما فقولنا
ضرب زيد واكرم عمرو جملتان عطفت احديهما على الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من
الجملتين ووجهه ظاهر وكذا عن الاسمين الذين فيهما اذ لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو و
اكرم خالد زيد لزم خلو الصلة في الجملة الاولى عن العائد وهو ظاهر هذا اذا لم يكن بين الجملتين
ملابسة سوى العطف واما اذا كان بينهما ملابسة سوى العطف نحو ضرب زيد واكرم غلامه اخبر عن
زيد واكرم عمرو في داره صح الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذ لا يلزم ح خلو الموصول عن العائد **ومنها**
الاخبار عن المبدل بدون البدل والحق انه جائز لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد اخوك لو اخبرت عن
زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد وقيل لا يجوز قياسا على الاخبار عن الموصوف دون الصفة
وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لايجابه كون المضمر موصوفا وهو ممتنع ولا
منع من كون المضمر مبدلا فثبت الفرق وبطل القياس **ومنها** الاخبار عن البدل بدون المبدل
ولا ريب في جوازه ففي قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك بالذي قلت الذي مررت برجل به
اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك **ومنها** الاخبار عن خبر كان وهو جائز
لانه كخبر المبتدأ في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت قائما قلت الذي كنته هو او كنت هو
قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي زيد هو قائم **ومنها**
عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني واكرمني زيد او بالمفعولية نحو ضربت واكرمت زيدا
او بالفاعلية والمفعولية بان يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل
ضربني واكرمت زيدا او ضربت واكرمني زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع
فيه الفعلان بالذي فلو اخبرت بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو زيد وعلى
التقدير الثاني قلت الذي ضربت واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمته هو زيد
والذي ضربته واكرمني هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار المفعول الراجع الى الموصول سواء كان

لمقتضيه

المقتضى له متقدما على المقتضى للفاعل ومتأخرا عنه اذ لو لم يضمر وحذف لزم اخلاء الصلة عن العائد الى الموصول ولو حذف في بعض الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في الاصل لان الحذف في الاصل انما كان لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجا اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في الاصل بل انما هو لطول الصلة نحو هذا الذى بعث الله اى بعثه وبما ذكر يظهر انه لا فرق فى الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق فى الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه واضمار الفاعل في الفعل الاول ان اقتضى الفاعل وحذف المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل والمفعول في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق فى الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطاني وكساني زيد جبة واعلمت واخبرني زيد عمرا قائما وكسوت وكساني زيد جبة واعلمت واعلمني واخبرني زيد عمرا قائما فعلى التقدير الاول لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذى اعطاه وكساه زيد جبة انا وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذى اعطاني وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذى اعلمه زيد عمرا قائما انا وعن المفعول الثاني اعني عمرا قلت الذى اعلمني واخبرني زيد هو قائم عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذى اعلمني واخبرني زيد عمرا هو قائم وعلى التقدير الثاني لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذى اعطيته وكسوته جبة زيد وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذى اعطيت وكسوت جبة زيدا هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذى اعلمت واخبرته عمرا قائما زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذى اعلمت واخبرت زيدا هو قائم عمرو وعن الثالث قلت الذى اعلمت واخبرت زيدا عمرا هو قائم وعلى التقدير الثالث لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء او زيدا قلت الذى كسوت وكساه زيد جبة انا او كسوته وكساني جبة زيد وعن الثاني اعني جبة قلت الذى كسوت وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول

الاول

الاول اعنى البناء او زيدا قلت الذى اعلمت واعلمه زيد عمروا قائما انا او الذى اعلمته واعلمنى عمروا
قائما زيد وعن الثانى اعنى عمروا قلت الذى اعلمت واعلمنى زيد هو قائم عمروا وعن الثالث اعنى قائما قلت
الذى اعلمت واعلمنى زيد عمروا هو قائم ومن احاط بما ذكرنا من الشروط المذكورة يسهل عليه استخراج ما تركنا
من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام فى الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ابهام**
وهو ما روى فى بعض الكتب المعتبرة عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه ايضا الفاضل الاردبيلى ره فى ايات
احكامه انه عليه السلام قال يا عجباه اعصى ويطاع معوية فقال له ابن عباس رض لانه يطاع ولا يعصى
اى معوية وانت على قليل تعصى ولا تطاع والابهام انما هو فى قول ابن عباس وكان المراد ان علة عصيان
الناس لك واطاعتهم لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس لا يعصيهم فيما يهوون ويشتهون بل يعمل بمقتضى
هواهم وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم
اطاعتهم له فكيف الا مع ترك عصيانه لهم وعمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم لو توقف على هذا
الترك والعمل بمقتضى طباعهم يكون صدور ذلك منه اظهر واكثر وانت على شئ يسير يخالف
الشرع اذا طلبوه منك تعصيهم فى حال عدم اطاعتهم لك الا مع حصول مطلوبهم ومشتهاهم واذا
عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف المخالفة تعصيهم مع عدمه بطريق اولى والمحصل ان مطلوبه ان العلة فى اطاعة الناس
لمعوية اطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفى عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول
الى ما يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكد وقال ان معوية لا يعصيهم مع
فرض الطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم الطاعتهم له بدون اطاعته لهم وانت تعصيهم مع فرض عدم
الطاعتهم لك بدون الطاعتك لهم فكيف اذا فرض الطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم
شعر عربى زياد لئيم لا يدرى من ابيه ولكن الحمار ابو زياد هذا الشعر فى هجو رجل
مسمى بزياد وابو زياد هو كنية للحمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من الاصناف
كنية لاجل مناسبتها فذكروا ان الكنية للخبز ابو جابر وللمائدة ابو رجاء وللملح ابو عون وقيل ابو

خبر مبهم

شعر عربى
فى ذكر بعض الكنى

ضالع وللنار ابو غیاث وقیل ابو حیان وللسان ابو الطیب وللجوزا ابو القعقاع وقیل ابو مقاتل
وللسمک ابو سابح وللترجس ابو العینا وللنبیذ ابو غالب وللدینار ابو الفرج وقیل ابو الحسن بضم الحا
وسکون السین وللدرهم ابو صالح وقیل ابو واضح وللبقل ابو الجمیل وللکم ابو الخصیب وللارز ابو
لولو وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابیض وللبیض ابو الاصفر وللثرید ابو زاجع وللاشنان ابو
النقا وللدیک ابو نبهان وللاسد ابو الحارث وللثعلب ابو الحصین وللتمر ابو عون وللذئب
ابو جعده وللکلب ابو ناصح وللبغل ابو الاثقال وللحمار ابو زیاد وللضبع ام عامر وللدجاجه ام حفص
وللفاره ام فاسد وللخنفساء ام سالم وللهریسه ام جابر وهکذا معنی الشعر ان زیاد البس
اعلم من ابیه مع ان اباه هو الحمار نظرا الی الاصطلاح المذکور **شعر للانوری**



بر جای عطارد بنشاند قلم تو کرد زسر منقار کند جذر اصم را جذر در محاسبات عددیرا کویند
کردر نفس خود ضرب کرده باشند وهر عدد که او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام
عدد در نفس خود حاصل میشود چون نه که از ضرب سه در نفس خود حاصل میشود او را منطق
کویند وهر عدد که او را جذر نباشد چون ده او را اصم کویند ووجه تسمیه این عدد باصم انست که
هرچند از جذر او سوال کنند نمیشنود وجواب نمیکوید پس کویا کر است و کاه باشد که اصمیت
ومنطقیت بنفس جذر نیز نسبت دهند چنانچه صاحب کفایة الحساب بتصریح بیان کرده وکفته که جذر
تقریبی را اصم وجذر تحقیقی را منطق کویند وبنا بر این معنی انوری درجای خود در مقام دیکر
کفته نسبتی جذر اصم را غیر کنکی و کری ونسبت کنکی باصم بواسطه مقابله او است با منطق
وقدمای حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جذری میباشد وبعضی از آنها معلوم
نیست الا واجب را چون جذر اصم ودر وقت تسبیح میکفته اند سبحان من لا یعلم جذر الاصم
الا هو اما تحقیق همچنانکه کذشت آنست که او را در واقع جذر نیست الا تقریبا ومحصل معنی شعر
انکه جذر اصم که در واقع معدوم است یا مجهول بطریقیکه هیچکس را اطلاع بر وجود آن نیست
مکر واجب را ومعیوب بعیوب کنکی وکری است اکر قلم تو او را در سر منقار کند یعنی در سر منقار
خود جای دهد وهمنشین خود سازد یا انکه او را در سر منقار جا دهد بقصد انکه بنویسد تحقیق

همین مجاورت و مجالست جلد من کو رجانب عطارد شود یعنی مدبر و دبیر فلک شود با آنکه در وضوح و ظهور نا بیرون شود همچونکه همه کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود عطارد حاصل است یا آنکه در نطق قائم مقام عطارد شود و هرگاه او را از مخدومان یا از نفس او سؤال کنند بحقیقت حال خود ناطق شود **اشكال في القرائة** اكثر المفسرين على ان الحروف المقطعات في اوائل السور اسماء للحروف المخصوصة فالالف في الم اسم للمسمى بالالف واللام اسم للمسمى باللام والحاء في حم اسم للمسمى بالحاء والطاء في طه اسم للمسمى بالطاء ولا ريب في ان الاسم للمسمى بالحاء هو الحاء بالمد وكذا الاسم للمسمى بالطاء هو الطاء بالمد وعلى هذا يجب ان يقرء الحاء في اوائل حم والطاء في اوائل طه وطس بالمد مع انه لا يقرء كذلك باتفاق القراء ولم اعثر على احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه والظاهر انهم اسقطوا الهمزة تخفيفا ولكن الكلام في صحة هذا الاسقاط اذ لا مقتضى لصحته على الظاهر فتامل **مسئلة امتحانية في الهيئة** ان قيل هل يمكن ان نفرض جزءان من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف النهار بحيث اذا وصل الشمس الى كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرقي او غربي مع كون ما على الافق من المنطقة جزء معينا قلنا نعم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الرؤية المارة بقطبي المنطقة وتعطي سمت الراس والقدم منطبقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرتان متقاطعتان اذ ح اذا فصلنا قوسين متساويين من منطقة البروج عن جنبي وسط السماء الرؤية في جانب واحد من نصف النهار وادرنا دائرتي ارتفاع بطرفيهما فان قوسي الارتفاع من الدائرتين الواقعتين بين الافق وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار والجانبين من وسط سماء الرؤية متساويتان وبتوجيه اوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة والافق متقاطعتين على التناصف ودائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما ودائرتا نصف النهار ووسط سماء الرؤية متقاطعتان في اكثر الاوقات وقوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوي كل نقطتين متساويتي البعد من دائرة وسط سماء الرؤية من منطقة البروج في جانب واحد عن دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع القنطرة مع المنطقة بشرط ان يكون البعد اقل من القوس المذكور

اشكال في القرائة

مسئلة امتحانية

ولو شئت تصوير ذلك برسم الشكل واقامة البرهان فلنفرض ا ب ج د دائرة الافق و د ب ث منطقة البروج و ا ه ج وسط سماء الرؤية و ر ه ط نصف النهار و ب ح قوس من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء الرؤية ونصف النهار فنفصل منها قوس ح ل ونفرض دائرة م ع س من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة فنفرضها ع ونقول ان بعدي نقطتي ع ل من دائرة وسط سماء الرؤية متساويان لما ذكره ثاوذوسيوس في التاسع من ثانية اكر من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتي متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة منهما وههنا لما مرت ا ه ج اعني وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي د ب ث م ع س اعني المنطقة والمقنطرة المتقاطعتين على نقطتي ل ع فينصف قوس ل ب ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي ع ل من المنطقة اللتين في جانب احد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان لانا اذا اوردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعان منهما بين الافق وسمت الرأس متساويين تكون كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من النقطتين اعني ع ل الى سمت الرأس مساو لبعد الاخر عنه اذ لو اوردنا ربعي ق ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارين بنقطتي ع ل كان ع ه بعد احدهما عن سمت الرأس مساويا ل ه بعد الاخرى عنه لما تبين في المقالة الاولى من اكر مانالاوس ان كل مثلثين زاويتان منهما حادتان واخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الاخر فالاضلاع الباقية متساوية وههنا في مثلثي ع ه ب ل ه ب زاويتا ب قائمتان اذ تقاطع وسط سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم وزاويتا ع ل حادتان بالخامس والعشرين من اولى اكره وقوسا ع ب ل ب متساويتان كما ثبت فقوسا ع ه ه ل متساويتان او نقول زاويتا ه حادتان بالشكل المذكور وقوس ب ه مشتركة فقوسا ع ه ه ل متساويتان واذا ثبت تساويهما فاذا انقصناهما من ربعي ق ه ص ه المتساويين يبقى ق ع اعني ارتفاع نقطة ع متساويا للقوس ص ل وهو المطلوب وقد ظهر مما ذكر ان وجه الاشكال

في هذه المسألة الموجب لكونها امتحانية أن كل جزئين من المنطقة متساويي البعد عن دائرة نصف النهار
يتساوى ارتفاعاهما بعين الدليل المذكور في تساوي ارتفاعي جزئين يتساوى بعدهما عن وسط
سماء الرؤية وهذا في بادي النظر يقتضي التفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها ووجه
دفع الاشكال أن الباعث في تساوي ارتفاع كل جزئين متساويي البعد عن دائرة نصف النهار هو
مرورها بسمت الرأس ودائرة وسط سماء الرؤية في ذلك مثلها فكل جزئين متساويي البعد
عنها ايضا على ارتفاع واحد فاذا امكن وقوعهما على جهة واحدة من نصف النهار كما ثبت تثبت كون
جزئين من المنطقة في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد ولا يكون الامر كما يقتضيه ظاهر النظر من التفاوت
في ارتفاعهما **سؤال متعلق بعلم الهيئة** اگر پرسند از قراریکه مهندسین
استخراج کرده اند نصف قطر تدویر زهره چهل وسه درجه وده دقیقه است باجزائیکه نصف قطر
حامل آن بآن اجزاء شصت درجه است و همچنین نظر باستخراج ایشان نصف قطر تدویر مریخ سی ونه
درجه وچهل وسه دقیقه است باجزائیکه نصف قطر حامل آن بآن اجزا شصت درجه است چگونه میتواند
شد وحال اینکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز آن اخراج شود تا محیط آن واین خط
مشتمل است بر مجموع قطر تدویر و بزیاده که عبارت از بعد ابعد است از آن خط که از مرکز آنست تا مقعر وبنا
براین باید نصف قطر حامل دو برابر نصف قطر تدویر باشد با زیادتی مذکور وحال اینکه نظر باستخراج
ایشان بعکس است **وجواب** این سؤال آنستکه بنای استخراج ایشان بر هیئت
مسطحه است که مبنی است بر مجرد دوائر وجسمیت و ثخان در آن ماخوذ نیست لهذا نصف قطر
حامل خطی است از مرکز دائره که رسم شود در وسط ثخن حامل از حرکت مرکز تدویر تا محیط آن دائره
واین دائره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و زیادتی از مقعر است تا مرکز لهذا در زهره مثلا چهل
وسه درجه وکسر از نصف قطر حامل در ازای نصف قطر تدویر است باقی در ازای زیادتی که از
مقعر است تا مرکز و براین قیاس است حکم مریخ وبنا براین اشکالی لازم نمیاید **فائده**
بدانکه تفاوت میان مثقال صیرفی ومثقال شرعی ودرهم آنستکه مثقال شرعی سه ربع مثقال
صیرفی است و یک درهم و سه سبع درهم است پس ده درهم شرعی هفت مثقال شرعیست و هر هفت مثقال شرعی

حامل
حامل
حامل

پنج مثقال صیرفیست تقریبا و هر درهم شرعی نصف مثقال صیرفیست و مثقال شرعی بیست قیراط است
و درهم شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شعیر است و سه سبع شعیر و شعیری چهار خردل است
پس مثقال شرعی شصت و هشت شعیر و چهار سبع شعیر است و هر مثقالی شش دانق است و دانق
از مثقال شرعی یازده شعیر و سه سبع شعیر است و هر مثقال صیرفی بیست و چهار طسوج است و
طسوج را حمصه نیز گویند و هر طسوجی چهار شعیر است پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیر باشد
و هرگاه دینار را استعمال کنند مراد یک مثقال شرعی باشد و متعارف چنانست که دینار را در طلا
استعمال کنند و درهم در نقره و اطبا هرگاه مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان مثقال و درهم
شرعی نباشد بلکه صیرفی **مسئلهٔ طبیه** اگر پرسند که معجونی ساختیم از ادویه
معلومة المقدار و میخواهیم که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت آن را نیز بدانیم **جواب**
گوئیم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها اینست که اولا اوزان ادویه را از مخرج مشترک
بگیریم یعنی همه را بوزن اقل برگردانیم و عدد آنچه نگاه داریم آنگاه عدد اجزاء حاره در درجه اولی ضبط
کنیم و بر آن ضعف عدد اجزاء حاره در درجه ثانیه را بیفزائیم و بر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجه
ثالثه بیفزائیم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجه رابعه بیفزائیم و عدد اجزاء بارده را نیز بهمین
طریق عمل نمائیم پس اگر اجزاء همه حاره باشد فقط حاصل بر آنچه اول نگاه داشته ایم یعنی عدد وزن اقل قسمت
کنیم اگر اجزاء ممتزج از حار و بارد باشند فضل احد الحاصلین بر دیگری بگیریم و او را بر آنچه اول نگاه داشته
بودیم قسمت کنیم و بر هر یک از تقدیرین حاصل مطلوبست که عدد درجات مزاج آن معجونست از حرارت یا برودت
و بر این قیاس حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم مثلا معجونی ساختیم مرکب از پنج دوا و
اوزان آنها بر این وجه است اول یک مثقال دوم نیم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو مثقال پنجم دو
دانق و چون اقل اوزان مذکوره طسوج است لهذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که مخرج مشترک است
اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد بنحوی که بود چهارم
چهل و هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد و مجموع نود و هفت طسوج شد از آنکه نگاه داشتیم
پس فرض کردیم که اجزاء این معجون همه حارند و اول و دوم حارند در درجه اولی و سیم حار است

مسئلهٔ طبیه

و در درجهٔ ثانیه و چهارم و پنجم حارند در درجهٔ ثالثه بنا بر این عدد طسوجات اول و دوم که سی و شش است
گرفتیم و بر آن مضعف عدد سیم کرده طسوج باشد افزودیم چهل و شش شد و بر مجموع سه مثل عدد
چهارم و پنجم که صد و شصت باشد افزودیم دویست و چهارده شد او را بر نود و هفت قسمت کردیم خارج
قسمت دو و بیست جزو از نود و هفت جزو از واحد شد پس گوئیم این معجون حار است در اوائل درجهٔ
ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول و دوم این معجون رطبند در درجهٔ اولی و سیم یابس است در درجهٔ ثانیه
و چهارم یابس است در درجهٔ ثالثه و پنجم یابس است در درجهٔ رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که سی و شش است
گرفته نگاه داریم آنگاه ضعف عدد سیم کرده است بگیریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزائیم و بر حاصل
که صد و پنجاه و چهار است چهار مثل عدد پنجم افزائیم یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که
یکصد و هشتاد و شش باشد بر محفوظ اول که صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد
طسوجات ادویه است قسمت کنیم خارج قسمت یک و پنجاه و سه جزو از نود و هفت جزو از واحد است
لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجهٔ ثانیه و قس علی ذلک هرگاه بعضی ادویه حار باشند
و بعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند یا همه یابس **اما تعیین مقدار**
شربت معجون نیز باین طریق معلوم میشود مثلا هرگاه وزن اول اول بقدر دو شربت باشد
و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سیم بقدر نیم شربت باشد و وزن چهارم بقدر چهار
شربت باشد و وزن پنجم بقدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود پس مقدار ادویه
که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو واحد است
مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت این معجون قریب بهفت طسوج باشد و سر در این دو عمل یعنی کیفیت
معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت بنحو مذکور ظاهر است اما سر در اول بجهت آنکه بعد از
آنکه اوزان جمیع ادویهٔ مفرده بوزن اقل رد شود که آن نود و هفت طسوج است در مثال مفروض
شکی نیست که اگر همه ادویهٔ مذکوره در یک درجه و یک مرتبه از حرارت بودند معجون مرکب از همه نیز
بر آن درجه و مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است لهذا آنچه در درجهٔ
اول حار است چون عدد طسوجات آن معین شود شبهه نیست در آنکه آنچه در درجهٔ دوم حار است

هرگاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی حرارت مجموع عدد طسوجات آنچه در درجه دوم جاراست مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات آنچه در مرتبه اول جاراست پس هر طسوجی از درجه دوم حرارت آن مساوی حرارت دو طسوج مرتبه اول باشد و همچنین حرارت یکطسوج از درجه سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از درجه اول و همچنین حرارت یکطسوج از درجه چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجه اول باشد بر این قیاس و بنابراین چون عدد طسوجات هریک از ادویه که در حرارت در مرتبه دوم و سیم و چهارم است بنسبت مذکوره تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مذکور مفروض دویست و چهار ده است طسوجات است که در مرتبه اول حار است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجات ادویه که نود و هفت است بعد از امتزاج حرارت مجموع بیک نحو میشود و بجهت اختلاف اعداد درجات در حرارت چون بتضعیفات مذکوره همه رد بدرجه اول شد دویست و چهارده طسوج بملاحظه حرارت حاصل شد پس بازاء هر طسوجی از نود و هفت آنچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظه حرارت که دویست و چهارده میباشد آن عدد درجات حرارت هریک از طسوجات نود و هفتگانه باشد که از بعینه عدد درجات حرارت آن معجون است لهذا باید دویست و چهارده بنود و هفت قسمت شود و چون دویست و چهارده بر نود و هفت قسمت کنیم حاصل مطلوبست یعنی آن عدد نسبت از درجات که بازاء هریک واقع است زیرا که نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت باشد بواحد لهذا چون دویست و چهارده که مقسوم است دو برابر و کسری نود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قسمت نیز دو برابر و کسر واحد باشد لهذا معجون در اوایل درجه سیم حار خواهد بود و اما شرح عمل دوم بجهت آنکه چون وزن دوای اول بقدر دو شربت است و عدد طسوج آن بیست و چهار است و وزن دوای دوم بقدر سه شربت است و عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوای سیم پنج شربت است و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده و نیم است عدد طسوجات آن نود و هفت است و شکی نیست که بعد از امتزاج ادویه و معجون شدن آنها قدر شربت در همه آن بیک نحو میشود و چون عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید معجون بدوازده و نیم قسمت شود که

مر قسمی از آن یکی شر تبا باشد وچون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم یکقسم هم میرسد که هشت است باندکی کم زیرا که همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت است بواحد پس چون نود و هفت که مقسوم است هشت برابر دوازده و نیم تقریبا کم باشد خارج قسمت نیز بهمین نسبت باشد با واحد لهذا هشت طسوج خواهد بود باندکی کم قوله تعالی

تفسیر آیة

اوکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم الهمزة للانکار والواو للعطف علی محذوف تقدیره اکفروا بالآیات وکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم وقرئ بسکون الواو وعلی هذا یکون عطفا علی سابقه وهو الفاسقون فی قوله الا الفاسقون والتقدیر الا الذین فسقوا او کلما عاهدوا عهدا نبذه فریق

آیه فیه سؤال

قال الله سبحانه فی سورة البقرة ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربک وما الله بغافل عما تعملون ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره لئلا یکون للناس علیکم حجة وفیه سؤال وهو ما السبب فی تکریر هذا الحکم قبل ذلک ایضا حیث قال عز شانه قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولینک قبلة ترضیها فول وجهک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره فهذا الحکم قد ذکر ثلث مرات حتی یلزم التکریر مرتین والعلة فی تکریر هذا الحکم تعدد علله فانه تعالی ذکر للتحویل ثلث علل تعظیم الرسول صلی الله علیه وآله بابتغاء مرضاته وجری العادة الالهیة علی ان یولی اهل کل ملة وصاحب دعوة وجهة یستقبلها ویتمیز بها ودفع حجج المخالفین وقرن بکل علة معلولها حیث قال قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولینک قبلة ترضیها فهذا یدل علی مرضات الرسول فی تحویل القبلة فرتب علیه قوله تعالی فول وجهک وقال ثانیا ولکل وجهة هو مولیها وهذا یدل علی ان الله لکل امة قبلة فیتمیز علیه بعد کلام ومن حیث خرجت فول وجهک الخ وقال ثالثا ومن حیث خرجت الی قوله لئلا یکون للناس علیکم حجة وهنا قد تأخر العلة عن المعلول والمراد ان التولیة عن الصخرة الی الکعبة یدفع احتجاج الیهود بان المنعوت فی التوریة قبلته الکعبة وان محمدا یجحد دیننا ویتبعنا فی قبلتنا واحتجاج المشرکین بانه یدعی ملة ابراهیم ویخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها شان والنسخ مظان الفتنة والشبهة فبالحری ان یؤکد امرها ویعاد ذکرها مرة بعد اخری قال الله سبحانه وتعالی احل لکم لیلة الصیام

تفسیر آیه

الرفث الی قوله ثم اتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد تلک حدود الله فلا تقربوها قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی تلک حدود الله فلا تقربوها ای الاحکام التی ذکرت حدود الله فلا تقربوها فهی ان یقرب الحد الحاجز بین الحق والباطل لئلا یدانی الباطل فضلا عن ان یتخطی کما قال صلی الله علیه وآله ان لکل ملک حمی وحمی الله محارمه فمن رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیه وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ویجوز ان یراد بحدود الله تعالی محارمه ومناهیه ولا یخفی ما فی الوجهین من عدم الاستقامة اذ الاحکام المذکورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب فاذا کانت حدودا فکیف یتعلق النهی بالقرب عنها جمیعا مع ان الواجب یجب القرب الیه وفعله والصواب ان یرتکب تاویل ویقال المراد من قوله تعالی تلک حدود الله تلک الاحکام ذات حدود فلا تقربوها کی لا یؤدی الی تجاوزها والوقوع فی حیز الباطل والحاصل ان کون منع القربان فی مبالغة منع التعدی وکون التعدی عبارة عن ترک الطاعة والعمل بالشرایع ومجاوزة حیز الحق الی حیز الباطل لا یستقل بدفع الاشکال المذکور بل لا بد ان ینضم الیه ما ذکرناه حتی یندفع الاشکال راسا **شعر عربی**

من کان مسرورا بمقتل مالک | فلیات نسوتنا بوجه نهار
یجد النساء حواسرا یندبنه | بالصبح قبل تبلج الاسحار

وجه الاشکال فیه ما یتراءی من التدافع فی قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو کانت یندبن علیه بالصبح کیف یکون قبل تبلج الاسحار واجاب عنه بعضهم بان المراد ان یندبن علیه قبل الاسحار بخصال محمودة هی کالصبح فی الانارة والحسن والبهاء ویمکن ان یکون المراد ان النسوة التی یندبن علیه لما کانت فی غایة الحسن والجمال وکانت وجوههن کالنهار فی الضیاء والنور کما یدل علیه قوله بوجه نهار فکان یندبن بالصبح مع کونها قبل السحر نظرا الی ارتفاع ظلمة اللیل من ضوء وجوههن **فائدة حسابیة** عدد اگر منقسم شود بمتساویین آنرا زوج گویند والا فرد وعدد زوج بر چند قسم است اول الزوج وآن اثنین است و زوج ثانی وآن اربعه است و هکذا زوج الزوج وزوج الفرد وزوج الزوج نیز روجیست که او را از افراد غیر واحد عد نکند چون دو وچهار وبعبارت دیگر آنستکه عدد فرد او را عد نکند واین تعریف مبنی بر آنستکه واحد داخل در عدد نباشد وبعبارت دیگر آنستکه قابل قسمت باشد مرة بعد اخری تا منتهی شود بواحد چون شانزده ومثل آن وزوج

بیوزان

شعر عربی

فائده حسابیه

الفرد هر عددی زوجیست که مقابل زوج الزوج باشد یعنی انرا از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سی
که او را پنج عد میکند قبل از انتهاء آن بواحد قبول قسمت بکند همچنانکه سی بعد از تنصیف هر یک
از قسمین که آن پانزده باشد قابل تنصیف نیست و عدد فرد یا اول افراد است و آن سه است بنا
بر آنکه واحد عدد نیست و یا فرد ثانی است و آن پنج است و یا فرد اول است و فرد اول فردیست که انرا
سوای واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال آنها و چون این مقدمه معلوم شد بدانکه
عدد از برای آن اقسام متعدده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است و ناقص و زاید و از جمله
اقسام مشهوره عددین متعادلین است و نیز از جمله اقسام مشهوره عددین متحابین است و عدد تام آنستکه اجزا
عادّه آن مساوی آن عدد باشد چون شش و ناقص آنستکه اجزاء آن بیشتر از آن عدد باشد چون
دوازده و زاید آنستکه کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تام آنستکه زوج الزوجی پیدا
کنند که چون یکی از آن نقصان کنند ما بقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آنرا عد نکند آنگاه
نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فرد اول ضرب کنند و حاصل مطلوب باشد مثلا چون یکی را از چهار
که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و آن فرد اول است و چون دو در آن ضرب کنیم شش شود و آن
عدد تام است مثال دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت ماند و چون چهار در آن ضرب کنیم بیست
و هشت شود و آن عدد تام است زیرا که نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سبع آن چهار است
و چهارده یک آن دو است و بیست و هشت یک آن یک است و چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل
شود و بطریق دیگر زوج الزوجی را میگیریم و او را تضعیف میکنیم و یکی از آن اسقاط میکنیم آنچه باقی میماند
فرد اول است زیرا که غیر واحد آنرا عد نمیکند پس آن زوج الزوج را در آن فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد
تام است مثلا دو که زوج الزوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه باقی
ماند و آن فرد اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تام است مثال دیگر
ضعف چهار که زوج الزوج است گرفتیم هشت شد و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اول است
و چون آنرا در چهار ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه علامه دوانی
در انموزج العلوم خود بنظم در آورده باین نحو   چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد

بود مضروب ایشان تام و غیر ناقص و زاید و اما دو عدد متعادلان دو عدد است که اجزاء عادهٔ هر دو
مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آنستکه عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که
هر کدام فرد اول باشند و واحد هارا در دیگری ضرب کنند آنگاه همان عدد زوج را قسمت کنند
بدو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اول باشند و واحد هارا بر آن دیگری ضرب کنند پس حاصل
ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند مثلا بیست و دو را یکمرتبه بسه و نوزده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است و یکمرتبه دیگر به پنج و هفده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احدهما بر دیگری هشتاد و پنج است پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و
هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عادهٔ هر کدام بعد از جمع بیست و سه است باعتبار اینکه پنجاه
و هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن سه است و پنجاه و هفت یک آن یک است و این مجموع
بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس آن هفده است و هفده یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن
یکی است و این مجموع بیست و سه است و اما عددان متحابان دو عدد است که کسور عادهٔ هر یک
مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنانکه در مقام خود مبین
شده و طریق استخراجش آنست که زوج الزوجی را یکبار که از تضاعیف اثنین باشد یکمرتبه
او را در سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک
فرد اول بماند و بعبارت دیگر زوج الزوجی را یکبار که هرگاه آنرا جمع کنیم با تالی آن یعنی زوج
الزوجی که بعد از آن است و ضعف آنست و یکمرتبه با سابق آن یعنی زوج الزوجی که قبل از آن است
و نصف آنست و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو تقدیر
ضرب میکنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد
اول باشد مضروب آن زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اولین
در دیگری بود اقل عددین متحابین است و حاصل ضرب آن زوج الزوج در مجموع افراد ثلثه
اکثر عددین متحابین است مثال آن چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در یک و نصف
ضرب کردیم شش شد و بعد از اسقاط واحد از هر کدام یازده و پنج ماند و هر یک فرد اولند و چون یازده را

در پنج ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه یازده فرد اول است و چون یازده را در پنج ضرب
کردیم پنجاه و پنج شد که هفتاد و یک باشد لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب کردیم دویست و بیست
شد و ان اقل عدد متحابین است و چون چهار را اگر زوج الزوج بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد
و یک بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحابین است پس عددین متحابین
که مطلوبند دویست و بیست است و دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزا عادّه هر یک مساوی عدد
دیگر است زیرا که اجزاء عادّه دویست و بیست نصف است که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج
باشد و خمس است که چهل و چهار باشد و عشر است که بیست و دو باشد و یازده یک است که بیست
باشد و بیست یک است که یازده باشد و بیست و دو یک است که ده باشد و چهل و چهار یک است که پنج
باشد و پنجاه و پنج یک است که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دویست و بیست یک است
که یک باشد و این مجموع دویست و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحابین است و بر این قیاس است
عکس و اگر از مجموع دو فرد اول با فرد ثالث فرد اول هم نرسد همچنانکه در ثمانیه چنین است ط
از همچنین زوج الزوجی حاصل نمیشود **شعر فارسی للخاقانی** ساقی صنم بکر
شده باده صلیب آور شده قندیل از در ساغر شده تسبیح زنار آمده مخفی نماند که چون خواهند که
بر نیکوئی و زیبائی وصف نمایند او را تشبیه بصنم میکنند زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم
کنند از او زیبا و نیکو خواهند و مراد آنست که همه اجزاء مجمع شرب در کمال نیکوئیست و نیکو یا
ساقی صنم شده است از نیکوئی و باده مثل او در دین صلیب شده است زیرا که از دست گرفتن ساقی
صراحی باده را از هیئت دست او و دو طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است شکل صلیب
بهم رسیده زیرا که صلیب بشکل چوبیست که بر وسط آن سر چوب دیگر نصف کنند باین هیئت
و میتواند شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را بیک دست و صراحی را بدست دیگر شکل
صلیب بهم رسیده بجهت انبساط بدین و از بسکه حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلاح
و زهد باز مانده قندیلهای مساجد را ساغر شراب نموده و تسبیحهای خود را زنار نموده یعنی بجای
تسبیح دست گرفتن زنار بسته اند **قال الشهید ره فی قواعده** لو نذر زید ان

للخاقانی

بصوم شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان فهو شوال وقبل شعبان وقبل رجب أقول الوجه
في كونه شهر شوال ظاهر لان قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان
فيصدق على الشوال انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان واما الوجه في كونه شهر شعبان او رجب
فغير معلوم ووجهه بعض الافاضل بان من قال المراد به شعبان او رجب اراد به شهر رمضان شهر
رمضان الماضي في السنة السابقة فان كلا من شهري شعبان ورجب يصدق عليه انه شهر قبل ما بعد
قبله شهر رمضان الماضي في السنة السابقة ولا يخفى فساده اذ ذلك يصدق على كل شهر من الشهور
فالتخصيص بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل عليهما غير ممكن ثم ان في المقام بتاتي فروض غير
متناهية يمكن ان يقع الامتحان في السؤال عنها كالسؤال عن نحو شهر قبل ما قبل قبله رمضان
فالجواب انه ذو الحجة اذ قبله ذو القعدة وما قبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان فذو الحجة
شهر قبل ما قبل قبله رمضان وعن نحو شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثاني الجمادين اذ بعده
رجب وبعد الرجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجمادي الثاني شهر بعد بعد بعده رمضان
وعن نحو شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه رمضان اذ ما بعده شوال وقبل شوال
رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال ايضا رمضان فيصدق على رمضان انه شهر قبل ما بعد
قبل ما بعده رمضان وعن نحو شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب انه رمضان ايضا كما
لا يخفى وجهه وعن نحو شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب انه ذو القعدة لان
ما قبله شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وبعد شوال ذو القعدة وقبل ذي
القعدة شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على ذي القعدة انه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما
قبله رمضان وعن نحو شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان فالجواب انه رجب ووجهه ظ
وعن نحو شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه ايضا رمضان ووجهه ظاهر
وكذا عكسه وعن نحو شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان فالجواب انه رجب لان ما
بعده شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد رمضان
شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على رجب انه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان

ومن ثمّ شهر قبل قبل قبله بعد بعد قبل قبله رمضان والجواب انه ذو الحجة ووجهه ظ

وعن ثمّ شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذي القعدة ووجهه ظاهر ولو كرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو كرر البعد ثمان فالجواب انه ذو القعدة ولو كرر كل من القبل والبعد ست مرات او سبع مرات وبالجملة مرات متساوية كان الجواب انه رمضان وقس على ذلك سائر الفروض والضابط انه مع تساوي القبل والبعد يكون الشهر المذكور بعينه الشهر المصرح به في السؤال او اليمين او غير ذلك كرمضان في الفروض المذكورة ومع الاختلاف يؤخذ بشهر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب ويبتدى بما وقع اخرا من البعد والقبل ويرى انه اي شهر ثم يرى ان ما وقع قبل الاخير من القبل والبعد اي شهر وهكذا بالترتيب على العكس القهقري بعين الشهور ويحسب ذلك حتى ينتهي الى ما وقع ابتداء من القبل او البعد فان طابق المسئول فهو المراد والا يؤخذ بشهر اخر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب ويعمل العمل المذكور فان طابق المسئول والا اخذ بشهر اخر وهكذا حتى يطابق المسئول فما طابقه يكون هو الشهر المطلوب

بيان نكتة في

قال الله تعالى

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ان قيل ما النكتة في تكرير الوالدين والاقربين مع انه لو قال وللنساء نصيب مما تركوه لكان اخصر قلنا لعل النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام لولا التكرير اذ الوالدان والاقربون للنساء مغاير الوالدين والاقربين للرجال

عبارة مشكلة

عبارة مشكلة لبعض المجتهد

ان كان القاضي اثنين احدهما سن طفلا والاخر بالغا فللشيخين قولان الاول للاول والثاني للثاني والمراد انه اذا كان قاضي ما فات من الاب من صلوة او صيام تركه منه مع العذر بمعنى ان من يتردد في شأنه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما سن طفلا بان يكون سنه اربعة عشر مثلا سنة ونصفا فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ ايضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام وغيرهما والاخر اقل سنا منه بان كان اربعة عشر سنة ولكنه بلغ بعلامات اخر ففي وجوب القضاء على الاول او الثاني قولان للشيخين المفيد والطوسي وهما الاول وهو وجوب القضاء على الاسن للمفيد والثاني وهو وجوبه على البالغ للطوسي ره وظاهر ان الترجيح للثاني اذ المناط هو البلوغ وهو للثاني ولا مقتضى للتعلق بالاول ولا مدخلية للاسنية فيه

جواب

روي

انه في غزوة من

الغزوات الواقعة بين المسلمين والكفار لما تقارب الفئتان وطلع امير المؤمنين عليه السلم ورآه بعض

رؤساء جيش الكفار وكان من اليهود قال مخاطبا لقومه بوزاسكفت قد جاءكم فقال امير

المؤمنين عليه السلم لما سمعه وبان اعلاه العلم واسفله الطعام اقول بوزاسكفت لغة

سريانية يعني البطين ولما كان له عظم بطن اراد اليهودي ان يعلم قومه بذلك حتى يحتالوا

ومع ذلك يبذروه بشانه الاقدس وكان يظن انه لا يفهم هذه اللغة فلما سمعه وعلم ان غرضه من

ذلك الازدراء بشانه فقال عليه السلم ردا لتوهمه ان عظم البطن ليس مما يذم به بل مما يمدح به لان اعلاه

هو الصدر محل العلم الذي هو قوت الروح واسفله هو المعدة محل الطعام الذي هو قوة الجسم

وكل من القوتين كمال للانسان **شعر للخاقانی** دور فلك ده جام را از نور

عذرا داشته چون عده داران چار مه در طارمی وا داشته عذرا بمعنی روشن است و

اسم ستاره نیز هست و طارم مقام و منزل را گویند و معنی شعر آنست که بگردش دائمی درآر جام را تا مانند

دور فلك یعنی همچنانکه فلك دائم در گردش است جام را نیز بگردش آنی درآر که آن جام از

شرابی داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و بعلاوه این صفت باین صفت نیز متصف باشد

که مدت چهار ماه در طارم خم مانده باشد همچنانکه زنان معتده چهار ماه در منزل خود ساکن شوند

و عده نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخسی** مرغ سحر تشنیع زن بر قتل

مرغ با بزن مرغ صراحی در دهن تریاك غمها داشته این شعر اشاره است باختلاف و تفاوت

اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یك از موجودات این عالم مشغول امری میباشند که غیر از آن امر است که

دیگری مشغول آنست و بابزن سیخ کباب را گویند و معنی شعر آنست که مرغ سحر مشغول خواندن

و طعنه زدن است بمرغیکه ذبح شده و در آن وقت در سیخ کباب است و مرغی دیگر که مراد صراحی است

در دهان خود یعنی در جوف خود شراب دارد که دافع غمهاست و باعث نشاط است و محصل معنی آنست

که این سه مرغ در یك وقت متصف باحوال مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل

چیزی که موجب ازاله غم میشود **سؤال حسابی** اگر پرسند که مال الزید با ربع

مال عمرو مساوی مال بکر است و مال عمرو با خمس مال الزید نیز مساوی مال البکر است بین مال هر یك

آن زید



از زید و عمرو و بکر است **جواب** بدانکه طریق در استخراج مجهول در امثال این سوال آنست
که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود
باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز از مسطح حاصل صورة
کسر اول و دو صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در مسئلهٔ مذکوره
چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند
و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم شانزده ماند و این مال عمر است
و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یک است ضرب کنیم و مسطح آن که باز یک
باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته
باشیم متفاوت در صغر و کبر چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی بریزیم آن حوض پر شود و چون
اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض بریزیم باز همان حوض پر شود هر کدام از ان دو ظرف و حوض
مذکور چند من آب بگیرند **جواب** نظر بطریقیکه مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در
مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از ان کم کنیم
چهارده ماند و اینمقدار آب ظرف اصغر است و چون از ان دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند
و اینمقدار آب ظرف اکبر است و چون صورت کسر اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است
ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و اینمقدار آبی است که حوض را پر
میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمرو گفت مال من با ربع مال تو قیمت فلان
اسب است و عمرو بزید گفت که مال من با عشر مال تو و قیمت آن اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند
و قیمت اسب چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعدهٔ مذکوره چون چهار را در ده
ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار
باشد از ان کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یک است از آن کم کنیم سی و نه ماند
و بنا بر این باید که مال زید سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت اسب سی و نه لکن چونکه باید انچه از
مخرج مشترک اخذ میشود از اعداد بر نسبت مذکوره اقل اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هرگاه بعد

از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از آن اعداد بر قانون نسبت بعینه بر نسبت اجزا باقیمانده بعد از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در این صورت باید آن اعداد را در کنند با اعداد اقل و این اعداد اقل را بکیرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است همچنانکه در این مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطح از مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه مانده و در این مخرج مشترک که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد که بعینه بر نسبت اعداد مذکوره است که آن ده و دوازده و سیزده باشد لهذا باید که آن اعداد را با اعداد اقل شود و گفته شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده و قیمت اسب سیزده است و اگر پرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی صد دینار است و مال عمرو با خمس مال زید مساوی صد دینار است هر کدام چه مبلغ داشته باشند در این صورت در استخراج جواب مجرد ضابطه مذکوره کافی نیست بلکه باید بضابطه مذکوره بانضمام قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آنستکه اولا بضابطه سابقه چهار در پنج ضرب کنیم و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده باقی ماند خمس او نیز اسقاط کنیم شانزده باقی ماند انکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه گوئیم که نسبت پانزده بنوزده مثل نسبت مال زید است بصد و نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمرو است بصد پس مال زید هفتاد و هشت دینار است و هجده جزو از نوزده جزو از یک دینار و مال عمرو هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده جزو یک دینار شعر للخاقانی



کرده می راوق ز اول شب باز شب صبوح | با کلاب طبری از بطر آمیخته اند راوق خام فرو ریخته
از سوخته بید | آب گل کونی با معصفر آمیخته اند | هر باد در سر و بوی خمار شب عید
بصبوح از نونک در کر آمیخته اند | بدانکه راوق در لغت بمعنی می خالص است و در عرف شعرا
راوق آنستکه زغال بید را در کیسه کنند و ظرفی در شب او گذارند و می بر آن ریزند که از
زغال گذشته در آن ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد بر زغال گذارد و آنچه صافی بود بظرف در آید
و رنگش در کمال سرخی و چهره هم رسش بکمال صفا مصفف کردد و گلاب طبری گلاب نیست که در
طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد و بطر خوشحالی تمام است که بسبب وسعت امور

دیوی بهم رسد وخمار حالتیست که بعد از اتمام مستی واتمام کیفیت بهم رسد وباعث درد
سر وخشکی دماغ باشد وهرچند فاصله میان مستی وهشیاری بیشتر باشد یعنی فاصله
میان شرب بیشتر طول کشد رنج خمار زیاده شود وشب عید اخر ازمنه وایام دوریست از شراب
نظر بترك آن در ماه رمضان پس در شب عید خماری که بهم میرسد نظر بطول عهد از شرب رنج
او زیادتر از رنج سایر ایام است باعتبار قلة فاصله وتحصل معنی اشعار آنکه جرعه نوشان
می را در اول شب صافی نکرده ودر صبح از فرط شادی آن را بگلاب طبری آمیخته ودر تصفیه
آن سعی بلیغ نموده وآن را بزغال بید بنحو مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصفر که
سرخ رنك است آمیخته اند وهمه جرعه نوشان بزم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبوح
یعنی صبح عید بعنوان تازه بلوازم طرب وبساز عشرت کوشیده اند عبارة فقهیة

عبارة فقهية

قال العلامة ره فی القواعد مسئلة المتیقن بالطهارة والحدث والشك فی المتأخر ولو
تیقنهما متحدین متعاقبین فان لم یعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحب اقول المراد
باتحاد الطهارة والحدث استوائهما فی العدد وتعاقبهما ان یرد کل منهما عقیب الاخر لا عقیب
مثله فمراد العلامة ره من هذه العبارة انه لو کان الطهارة والحدث متساویین فی العدد وتعقب
احدهما الاخر فان لم یعلم الحالة السابقة علیهما تطهر وان علمها استصحب الحالة السابقة ولا
یخفی ان اصل هذا الحکم مخالف لما هو الحق المشهور اذ محصله ان مع تذکر الحالة السابقة
وکونهما متحدین متعاقبین یؤخذ بالحالة السابقة والمشهور انه مع التیقن بهما والشك فی
المتأخر یتطهر مطلقا وفی المسئلة قول اخر اختاره المحقق ره فی المعتبر وهو الاخذ بضد الحالة
السابقة مع تذکرها وثبوت الاتحاد والتعاقب وتفصیل دلیل کل منهما مع الجواب عنه مذکور
فی کتبنا الفقهیة وذکرنا ان الحق هو المشهور نعم بعض صور الاتحاد والتعاقب یفید الاخذ بالحالة
السابقة الا ان ذلك خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصیل ذلك مذکور فی الکتب
الفقهیة ولیس المقصود هنا بیان ذلك وانما الغرض هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه
العبارة ودفعه وهو انه لا ریب فی ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها

طهارة وحدث ولا ريب في ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاري ان كانت طهارة وبالطهارة الطارية ان كانت حدثا وعلى اي تقدير لا معنى لاستصحابها اذ الاستصحاب هو بقاء الشي بعينه على ما كان عليه والشي الذي اجري فيه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعا فاي معنى لما ذكره العلامة من استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان القاضي البيضاوي اورد على تلك العبارة وارسله الى العلامة وقد اجابه بجواب ومحصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا لازمه اعني البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لارتفاعه قطعا بورود الضد المزيل اشعار

للخاقاني من قصيدته الثانية المشهورة چشمهٔ خضر ساز لب از لب جام کوهری کز ظلمات بر جبت آینهٔ سکندری مراد آنستکه لب خود را شراب آلود کن از لب جام گوهری تا بسبب شراب مانند چشمهٔ خضر شود در حیات بخشیدن و تعلیل نموده است شراب خوردن را باینکه صبح ظاهر شد و بیرون آمدن خورشید را از ظلمات تشبیه کرده به بیرون آمدن آینه سکندری از دریای مغرب وکیفیت آن باین طریق است که اسکندر شهری در کنار دریای مغرب بنا کرده آن را اسکندریه نام نهاده بود وکفرهٔ فرنگان آن شهر را اغلب خراب میکردند اسکندر بحکما فرمود که تعبیه بسازند که هرگاه فرنگیان عزیمت آن طرف نمایند مستحفظان شهر مطلع گردند و در لوازم مدافعه کوشند حکما آینه ترتیب دادند که از چندروزه راه عکس انشاد در آن مینافتاد و بدین سبب آن شهر چندگاه از ضرر آنقوم محفوظ ماند تا آنکه بحیله باز کفرهٔ فرنگان دست بر خرابی آن شهر یافتند و آن آینه را بدریا انداختند و باز بسبب مقناطیس حکما آن آینه را از دریا برآوردند شاهد طارم فلک دست دبو هفت سر دبخت بهر دریچه اقچه زرشش سری مراد از شاهد طارم فلک آفتاب است باعتبار اینکه همچنانکه شاهد باعث زینت محفل است همچنین آفتاب باعث زینت فلک و مراد از دیو هفت سر زمین است باعتبار اینکه هفت طبقه است یا باعتبار اینکه هفت سطح دارد همچنانکه نسبت بعضی اوایل داده شده و اقچه ریزه زر سفید است مراد از زر شش سری باز روان بنی است که شش سر داشته و کفار پرستش آن میکرده اند و صورت این بت اسکندر ساخته بودند و عیار آن زر بغایت صافی بود باین نوبت که در سابق بوده که بشکل مسدس بود و آنرا زرشش سری میگفته اند و معنی شعر اینست

کذا قلت

کرافتاب از شیکه سایر زمین هفت سراست خلاص شد و اشعه خود را که بمثابه ریزهای زر سفید است بر هر موضعی از مواضع نثار کرد غالیه سای آسمان شود بر آتشین صدف از پی معز خانجان لخلخهای عنبری مراد از آتشین صدف شفق صبح است و مراد از لخلخه عنبری بوی خوشی است که در دماغ بکار میبرند و مراد از لخلخهای عنبری در این شعر رایحه صبح است و معنی شعر اینست که غالیه سائی که عبارت از آسمان است از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق رسانید یعنی هر دو را متصل بیکدیگر ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدف آتشین خورشید باشد و معنی ظاهر است

درده کیمیای جان و آتش جام زیبقی طلق حلال بار ذان طلق روان گوهری مراد از کیمیا جان شرابست و وجه تشبیه ظاهر است و همچنین مراد با آتش جام زیبقی شرابست و توصیف جام بزیبقی بسبب تلالؤ و روشنی اوست و طلق بکسر طا و رقیست معروف که از اسباب کیمیاست و حلال بمعنی محلول است و بار ذان صراحی را گویند و طلق ثانی بفتح طا بمعنی کشاینده و شادمان کننده است و روان بمعنی جان است و گوهری صفت موصوف محذوفیست که جام باشد و معنی شعر اینست که درده شرابی که بمثابه کیمیای جان است و شبیه با آتشی که در داخل جام زیبقی باشد کدام شراب آن شرابی که شبیه بطلق محلول است در صفا که در صراحی باشد و کشاینده و شاد کننده جان جام مرصع بگوهر است و در بعضی نسخه‌ها بجای بار ذان نا روا وارد شده و در این صورت طلق اول بمعنی خالص است و حلال بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص انگور است و حلال عقلی است و ناروای شرعی

طفل مشیمه رزان بکر مشاطه خزان حامله بهار از آن باد عقیم آذری یعنی درده شرابی که طفل مشیمه رزان است یعنی نتیجه تاکهاست و بکر مشاطه خزان است یعنی فصل خزان بجهت اعتدال هوا و الوان اثمار و نازکی انگور و میل طبایع بکرمی و سوختن بخاری که مستلزم جوش مستانست شراب را در نظرها آرایش و زینت میدهد و بکر بودن شراب در آنوقت بجهت آنستکه از انگور تازه بهم میرسد و هنوز ابتدای فصل رسیدن شرابست و دست تصرف بسوی آن دراز نشده و درده شرابی که باد عقیم آذرماه بسبب آن حامله بهار میشود یعنی باد عقیم آذرماه که هیچ نباتی از آن متولد نمیشود بسبب وقوع آن در فصل زمستان هرگاه مقارن با آن شراب شود یعنی در حین وزیدن آن باد خود

یعنی نوشتن کتاب و مفاد هنوز آنجا ها است باوجود ترصیع آن بگوهر

شود منشا شکفتکی حرارت طبعها میشود که کویا فصل بهار است که مستلزم شکفتکی و انبساط
طباع است وقت قنینه در فواق از چه ز امتلای خون واست چو پشت نیشتر خون چکدش
معصفری مراد از قنینه صراحی است و مراد از فواق آن علغل آنست که در وقت بیرون آمدن شراب از کلوی
آن حادث میشود و حاصل معنی آنکه صراحی بجهت امتلای آن از خون که عبارت از شراب است شروع
کرد بفواق که علغل است همچنانکه آدمی هرگاه ممتلی از خون شد فواق از برای او حادث میشود و علغل
صراحی که مانند فواق است ناشی از بیرون آمدن شراب معصفری یعنی سرخ رنک که از آن مملو بود
کردیده یعنی مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی بعد از نیشتر زدن از رک بیرون میآید
چنکی آفتاب روا زپی ارتفاع می چنک نهاده ربع وش بر بر و چهره بر بری یعنی نوازنده چنک
که آفتاب رواست بجهت نمودن رفعت مرتبه می یعنی زیاد کردن نشاه او و جلوه دادن انوار در نظر می
خوارکان چنک را مانند ربع که آلتی است که او ان ارتفاع آفتاب کیرند در بر کرفته و چهره اش بر بربست
یعنی در نهایت حسن و صباحت است قرطه فستقی فلک چاک زده چه فندقش هر سر زده قواره
زهره کند بساحری مراد از قرطه درینجا جامه است و فستقی یعنی سبز و مراد از فندق سر انکشتان
حنا بسته چنکی و قواره در اصل پارچه مدور بست که خیاطان از میان حلقه کریبان در آورند و
آن بجهت سحر مفید است و درینمقام ناخنهای چنکی را بجهت مناسبت لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده
و حاصل معنی آنکه هرگاه سر انکشتان حنا بسته چنکی سر زده ناخن را در نغمه سازی مانند زهره ساز زد
یعنی بنواختن و حرکت در آورد فلک از غایت ذوق و وجد جامه سبز خود را چاک زند چشم سهیل
و ناخنه ناخن آفتاب نی کاتش قند او دهد بابی و باد با وری مراد از ناخنه ظفره است و آن
علتی است معروف که در چشم بهم میرسد و مقرر است که نظر کردن بسهیل آنرا رفع میکند پس سهیل
با ناخنه بنهایت تنافی دارد زیرا که مزیل شی منافی آن شی است و همچنین مقرر است که نی را بهر ناخن
میتوان کشید مکر ناخنی که عبارت از آفتابست که نی را نمیتوان بآن کشید و محصل معنی آنکه نی
در هر ناخنی مؤثر است مکر در ناخن آفتاب که افلاک باشد باعتبار آنکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه
هیچ تاثیری نیست و نیز مقرر است که میان آتش و قند و میان آتش و نی و میان ناخن و باد تنافی است

وچون

وچون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غرایب اینست که گویا مابین چشم سنبل و ناخنه که کمال
تنافیست و مابین ناخن آفتاب و نی که باز کمال تنافیست اجتماع حاصل شده بجهت آنکه آتش وقند چنگی
که عبارت از سرخی لب او وشیرینی آن باشد نی و بادرا با خود جمع کرده اند و خال آنکه در مابین مهر تنافی

گاو سفالی اند از آتش موسی اندر او   تلخه کنند خاکیان گاو زر سامری

مراد از گاو سفالی خم
شرابست و از آتش موسی مقصود شرابست یعنی خم سفالی را اگر پر از شراب باشد بمجلس در آورد و خم
بمجلس آوردن اشاره بکمال حرص است در تجرع تا مردم مشغول بپرستش او شوند و گاو زر سامری را
دور افکنند

در قصب سر دامنی است دو برفشان   پای طرب بسنبل بر او اگرچه زمی گران سری

این شعر خطابست بقاصی و مراد از قصب سر دامنی جامه خوبیست که دو چاک بر دو طرف داشته باشد
وآنرا سر دامن میباشد دو از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص رقاصان بوده و مراد از استی
آستین است و نون بجهت وزن شعر افتاده است یعنی در حالتیکه در جامه سر دامنی در آمده باشی
اندکی آستین برفشان و در جلوه رقص در آی و پای طرب را سبک بردار اگرچه از مستی باده سر گرانی

دوش که صبح چاک زد صدره چرخ چنبری   خضر در آمد از درم صبح وش از صنوبری
دیده را گرفته لب آتش پارسی زبت   نطق من آب تازیان برده بنکته دری

معنی شعر اول ظاهر است و مراد
باتش پارسی در شعر ثانی با تبخاله است یا آتشکده فارس و مراد از تب گرمی نطق و بیان است و معنی شعر
آنکه مرا دیده که بسبب گرمی نطق و بیان من آتشکده فارس یا تبخاله در لب من افتاده یعنی بلکه نطق من
آبروی زبان عربی را بسبب نکته های فارسی برده

گفت چه طرفه طالعی که زده در خانه ششم   مهره بکف هفت حال با همه این بششدری

کسیکه مهره را از خانه ششم نرد بیرون برد برده است و کسیکه
در ششدر یعنی در خانهای شش نرد بماند و بیرون نرود باخته است و مراد از هفت حال کثرة
مشاغل است و هفت گفتن بسبب مناسبت شش است یا مراد تاثیرات کواکب سبعه است و معنی
شعر اینست که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه مهره در خانه ششم آمده و مهره بکف
گرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی از شواغل این دنیا مستخلص کنی و مع ذلک بسبب
تاثیرات کواکب یا کثرت مشاغل دنیوی در ششدر دنیا مانده و نمیتوانی بیرون رفت

چند نشانهٔ عرض بودن و بی نشان شدن جوهر نور نیستی سایهٔ نور جوهری مراد آنست که
تا چند مانند و نمونهٔ عرض بی نام و نشان باشی بجهت انغمار در دنیا و علایق آن و حال آنکه اگرچه جوهر
نور مطلق نیستی لکن سایهٔ آن نور هستی پس میتوانی متوجه اصل خود شوی و خود را بجوهر نور
و مطبوعیت برسانی مثل عطاردی چرا چون مه نو نه مقبلی طالع تو اسد چرا چون سرطان
مدبری مراد اینست که چرا تو مانند عطاردی که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی
ضعیف و گاهی قوی و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشی و تو اسد طالعی
یعنی قوی طالعی و نیز اگر هر که طالع او اسد باشد قوی طالع میباشد نظر باینکه پادشاهان اسد طالع
میباشند و چون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری
میکنی و مایل بعقبی همچنانکه از حرکت خرچنگ قوهٔ باصره ادراک میکند که مایل بعقب است
موکب شاه اختران رفت بکاخ مشتری شش مهه راه رفته قصر دوازده دری مراد از ده
نه و ده یازده و هر هفت زینت است و علة تسمیه ظاهر است بجهة آنکه زینتهائی که زنان میکنند
از خال و نگار و وسمه و غیره بیک اعتبار هفت است و بیک اعتبار نه و بیک اعتبار یازده است
و مراد از قصر دوازده در آسمانست بعلت آنکه دوازده برج دارد و معنی شعر آنست که آفتاب داخل
خانهٔ مشتری شد که حوت باشد و این اشاره بظهور آثار بهار است و قصر دوازده در که یعنی فلک
او را در شش ماه زینت داد و او و لطایف این ظاهر کرد در منزل مشتری قعدهٔ نقره خنگ او نهد
در جنیبتش ادهم شب فکند سم کند از مشتری مراد از قعده اسب سواریست و جنیبت
کتل باشد و ادهم اسب سیاه رنگ باشد و مراد از مشتری اسب تیز رو سبک خیز است و مراد از سم
افکندن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سواری که عبارت از اسب سفید روز
باشد مستعد سواری آفتاب ساختند و اسب سیاه رنگ شب از مشتری رفتن دوی سم افکند
و کند رو شد یعنی ضعیف حال گردید و محصل کلام آنکه چون فصل بهار در آمد روز قوت
یافت و شب ضعیف شد گر نه سکش شود فلک چون نمط پلنگ رمه پر نقط بهق شود
روی عروس خاوری مراد از نمط ادیم و گونه است و بهق علتی که خالهای سفید از آن پدید

بهم میرسد

بهم مپرسند و مراد آنستکه اگر سنان او یعنی سلطانی که ممدوح اوست نشود روی خورشید
که عروس خاور است از تاثیر ناسپاسی فلان مانند ادیم پلنگ یعنی پوست او و چون گونه ماه
پر از نقطه های بهق خواهد شد ازدم عروس بخت ابن حرم حلال الذا نوخلفان فتح بنز
وسرهندی
وارث ملک پرویزی دیدر تیغ حضرمی زاده جنابر چون عنب بزده جناب از آسمان کرده
همه دو پیکری حضرم بفتح اول و صاد مهمله غوره است و مراد از تیغ حضرمی تیغ سبز
رنک است و جنابه بفتح یاد و میوه را گویند که متصل بیکدیگر باز آید و جناب بضم اول
کوزا گویند و مراد آنستکه از دم عروس بخت ابن حرم حلال یعنی ممدوح ملاحظه کن نوخلفان
فتح را که در مملکت پرویزی اوشبیر نکاز سر تیغ سبز رنک ممدوح دوکانه مانند عنب ظاهر شده اند
یعنی تیغ ممدوح ایشانرا بمنزله قابله و پرورنده است و بواسطه آنکه در آسمان یک دو پیکر است که
جوزا باشد و آنها همگی دو پیکر ظاهر میکردند و ازین جهت از آسمان گرو برده کی بدخیل نحس
وی برشمهش زند عدو کی بدروغ بستر سر فر سقطی شود سری لعبت مرده را گر اصل از کج
زنده کرده اند ازدل پیر عاشقان رخصت نیست دلبری شعر اول اشاره باتفاق اعدای ممدوح
لشکر
باتفاق دو سرخیل او در مخالفت و برگزیدن دیگری بجای او تواند بود و سقطی در اصل بمعنی
خورده فروش است و مراد از سری شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده و معنی آنستکه بحرا انکه
دروغ گوی مجهول منتقبا در حق سقطی که مراد از آن خورده فروش استکو اهی و ولایت و بزرگی دهند
شیخ سری نتواند شد پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد و در شعر ثانی این
مطلب را تقویت کرده است و مراد از کج بضم اول یا صورتیست که از بعضی لباسها بجهت ترسانیدن
اطفال میسازند یا صورتیست که از جهت دفع چشم زخم ترتیب میدهند و در بام خانها میگذارند
همچنانکه در بعضی ولایات متعارفست و مراد از دل پیر عاشقان یا دل مرشد است یا دل پیری که عاشق
شده باشد و معنی شعر اینست که لعبتی یعنی صورتی که در اصل بیروح است و مرده است و حیات او
مانند حیات کج است که در بعضی لباسها است او را از جانب مرشد رخصت نیست یعنی از شان او نیست
کردلبری و متبوعیت نماید یا آنکه او را از دل پیر عاشق با آنکه هر صورتی عشق میورزد رخصت نیست

کردلبری نماید و مراد اینست که عدو مملکت که بزرگی او مانند کوه است از مرشد رخصت یغمای کند تا

رمح تو راز هره چون پرچم و آفتاب طاس از بر ماه چارده سایه کند صنوبری مراد از رمح در

اینجا علم است زیرا که نیزه پرچم نمیباشد و مراد از بر ماه چارده فوق ماه چهارده است و مراد از طاس

همان قبه کلوکاه و سر علم است و مراد آنست که رمح تو راز هره پرچم است و آفتاب کلوکاه آنست و

بسبب آنکه این قدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و کلوکاه آنست از پایان که چوب علم است جسم

تراست سایه صنوبری یعنی شبیه بسایه صنوبر از بالای ماه انداخته است تلمیح تنگری تو

کرده بتیغ هندوی سنقر کفر پیشه را سن سن کوی تنگری تنگری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد

از سنقر پادشاه ترکستانست که کافر بوده و سن در ترکی بمعنی تو است و تکرار آن بجهت تاکید است و معنی

آنست که تو تا بی خدائی که بتیغ هندی پادشاه ترکستانی را موحد ساختی که دایم متوجه خدا است و میگوید

توئی خدا یعنی اقرار بتوحید کرد از سر کفته قدر بر سر حرف حکم تو چرخ چو جزم نحویان حلقه شد از مکر

در اصطلاح نحویان اعراب و بنا تابع کلمات میباشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد آنست

که بموجب نوشته قدر که از آن هیچ وجه الا تخلف ممکن نیست بجای جزم کرد حکم تو است حلقه فلک

ایستاده یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه بصفر و

جزم است تابع حکم تو است کرد بصد کعبه در دهر مشام عرشیان خاک درت مثلثی دخمه چرخ مجمری

مثلث نوعی از بوی خوش است و مراد اینست که خاک در تو در صد کعبه که عبارت از آستان تو باشد

بجهت تعطیر دماغ عرشیان مثلثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث و دخمه چرخ مجمری کرد

یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک درت داخل آنست همچنانکه عود در مجمر تخت تو در

مربعی عرشی و کعبه کند شاه مثلثی از آن کاختر و چرخ اخضری مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلثه است

که طول و عرض و عمق باشد و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تخت تو در فعل مربعی عرشی

و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغربی از این جهت که مانند

کوکب و فلکی که آنها نیز بر ابعاد ثلثه مسلطند زیرا که هر شبانروزی سیر میکنند مجموع آنها را

باد صبا بر آب گر نقش قد افلح آورد تا تو فلاح و فتح را بر شط مغلخان بری فرضه و عبقلان

ونیل وشط مغلخان کہ هست خراس یارکین از سمت مرزوری فرضه بغا وضاد معجمه کذر یرا
کویند کہ تمغاچیان در آن می‌نشینند و تحصیل تمغا مینمایند ومراد از آن در اینجا مطلق کذرکاه
وعسقلان ونیل دو وادی اند مشهور واقع در ولایت روم ومصر وشط مغلخان آبی است در ولایت
غزان یعنی ترکستان وکر بکاف تازی مضموم آبی واقع در میانه سرحد آذربایجان وشیروان
ویارکین بیای فارسی حوضی را کویند کہ آب تیره در آن جمع شود وخراس کارخانه روغن کری است
ومقرر است کہ در خراسها حوضی کہ در آن روغن هر جنس جمع شود ترتیب میدهند وانرا خراس یارکین
میکویند پس مراد از شعر اینست کہ هرکاه توعنان فتح ومملکت کشائی بجانب شط مغلخان کہ از آبهای
ترکستان است معطوف کردانی اثر فیروزی بر عبور کنند کان آب کہ بواسطه بادصبا ظاهر میشود
با وجود آنکه عبور ومرور لشکر تو بر آن ظاهر نشده ومراد از شعر ثانی اینست کہ با وجود بعد مسافت
میان این آبها در حین حرکت وازدحام وکثرت خیل وحشم او بنا بر آنست کہ عبور لشکر بر جمیع این
رودها واقع خواهد شد وآب صافی آن آبها بتیرکی مبدل خواهد ساخت کہ آنها را از غایت
کل آلودکی یارکین خراس نسبت کنند از سمت مرزوری خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود
بلکه تیرکی این آبها بسیار بیشتر از تیرکی یارکین خراس خواهد بود **قال الله تعالی**
یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک
وان کانت واحدة فلها النصف **اقول** فی هذه الایة اسولة احدها انه ما مرجع الضمیر فی
قوله کن وثانیها انه ما النکتة فی تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه وعدم التعرض لحظ الانثی
وثالثها انه سبحانه بین فرض الاکثر من اثنتین وفرض الواحدة ولم یبین فرضهما فما السبب
فی السکوت عن بیان فرضهما وهل فرضهما فرض الاکثر او فرض الواحدة ورابعها انه ما الفائدة
فی هذا الفرض وفی ای موضع یظهر فائدته مع ان کل واحد من البنتین او الاکثر او الواحدة ان
انحصر الوارث به فله المال کله وان اجتمع معه ذو فرض یاخذ فرضه والباقی للبنتین او ما فوقهما
او الواحدة والجواب عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع الی الاولاد ای ان کان الاولاد
نساء خلصا ولیس معهن ذکر فوق اثنتین وهو خبر ثان او صفة للنساء ای نساء زائدات علی اثنتین

فهو ای ذو الفرض

فلهن ثلثا ما ترك وعلى هذا فتأنيث الضمير باعتبار الخبر وعلى تأويل الاولاد بالمولودات وعن
الثاني ان تخصيص الذكر بالتنصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف
كاف للتفضيل فيظهر حظ الانثى ايضا وعن الثالث ان حكم البنتين اي فرضهما يظهر من الاية وهو فرض
الاكثر وذلك لانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه انثى وهو ثلثان اقتضى ذلك
ان فرض الانثيين مع الانثى الثلثان ثم لما اوهم ذلك ان يزاد النصيب بزيادة العدد رد ذلك بقوله فان
كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ اي الاكثر من اثنتين حكمهن حكمهما في ان الفرض لهن ثلثان ثم ضعف قول ابن
عباس حيث قال ان حكمهما حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب
ان يبين حكمهما كما بين حكم الواحدة فلا يحصر بين حكمها وسكت عن حكمهما بان البنت الواحدة لما
استحقت الثلث مع اخيها فبالحري ان يستحقه مع اخت مثلها وان البنتين امس رحما من الاختين وقد
فرض لهما الثلثين بقوله تعالى فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ فيجب ان لا يكون فرض البنتين اقل من فرضهما وهذا
الوجه التي ذكره البيضاوي هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكليني في الكافي حيث قال
وقد تكلم الناس في امر البنتين من اين جعل لهما الثلثان وانه جعل الثلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم
ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق
الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك فقلنا ان الله جعل
حظ الانثيين الثلثين بقوله لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر
مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفي الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ان يكون ذكر الانثيين بالثلثين
وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى تفاوت في عبارته ومثل ذلك اجاب الرازي ايضا حيث قال
ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنتين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ
الْأُنْثَيَيْنِ وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فيجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر
مثل حظ الانثيين فكان نصيب الانثيين هو الثلثان وبمثل ذلك اجاب جماعة اخرى ايضا من
المفسرين على ما ذكره البيضاوي وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لتقدير
ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم مال المتوفى

بينهم على هذا النحو اى باخذ كل ذكر ضعف كل انثى و باخذ كل انثى نصف كل ذكر سوآء كان الوارث
ذكرا و انثى او ذكرا و انثيين او اناثا او ذكورا و اناثا كثيرة فالاية لبيان كيفية القسمة بين الذكور
و الاناث و ليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوى السهام
و لم يقدر له سهم من السهام المقدرة بل المبين بالاية انه فى الارث ضعف الانثى و هو يختلف باختلاف
اعداد الورثة فربما كان نصيبه عشر التركة و ربما كان نصيبه نصف عشر و ربما كان اقل او
اكثر و ليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر
انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة لو كانت منحصرة بذكر و انثى واحدة يكون حظ الذكر من
التركة ثلثين و حظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها ان الذكور لو كانوا ثلثة و الاناث اربعا
كان حظ كل ذكر خمس التركة و حظ كل انثى عشرها و هكذا فى سائر فروض الاجتماع فهذا اى مجرد
استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا ينفع فى المط كما ان استفادة كون حظ ذكر
واحد ثلثى حظ انثى واحدة سوآء انحصر الوارث بذكر و انثى او تعدد كل من الذكور و الاناث او احدها
لا يفيد المط و على هذا فالمستفاد من الاية فى حكم الانثيين ان حظهما كحظ ذكر واحد و لا يستفاد
منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى
واحدة فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر و هو الثلثان
ظهر كون فهمها ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لابد ان يكون ثابتا بدليل اخر و يعلم من
هذه الاية مجرد ان حظ الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج و على هذا
يكون الاية مصرحة بكون كل ذكر كالانثيين فى حظ الميراث المعلوم بدليل اخر و لا خفاء ان الحمل
للاية لا يخلو عن بعد فتامل و يمكن ان يق انه علم من قوله سبحانه وَاِن كُنَّ نِسَآءً فَوقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ انه ليس للبنات ازيد من الثلثين و علم من قوله تع وَاِن كانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ
ان سهم الانثى الواحدة النصف و علم من قوله لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ان الانثى الواحدة
كالانثيين فى النصف و على هذا لا يمكن ان يكون نصفا لانه سهم الواحدة بحكم الثانية و حظ
الانثيين كحظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم مساواة الابن و البنت و هو باطل و لا يمكن ان يكون

حظها

بحكم الثالثة فلو كان حظ
الانثيين نصفا لكان حظ
ابن واحد

حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض عدم الفرق بين الابن الواحد والبنتين واما عن الرابع اعني ظهور الفائدة في هذا الفرض فهو ان الفائدة انما يظهر اذا اجتمعت البنتان مع احد الابوين او الاختان مع احد الجدين فان سهم كل من البنتين او الاختين ثلثان وسهم احد الابوين او الجدين السدس والباقي من التركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة السهام فيقسم بينهم اخماسا ويأخذ كل واحدة من البنتين او الاختين خمسين ويأخذ الاب او الجد خمسا **قوله تعالى** وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ وفيه سؤالان الاول ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو اولا وتاخيرها عنه ثانيا الثاني كيف افرد الضمير في اليها والمذكور سابقا اثنان التجارة واللهو والجواب عن الاول ان التجارة مقصود للعقلاء بعقل الاهتمام بشانها واللهو امر يلزم ان يعرض العقلاء عنه ولا يلتفت اليه من له ادنى فهم ومقام التشنيع عليهم يقتضي الترقي من الاعلى الى الادنى والمراد انهم غير راسخين في الدين بل اذا عرض لهم امر دنيوي كالتجارة بل ما هو اقل منه نفعا بل ما هو عار منه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة لاجله واقبلوا اليه واما تاخيرها عنه ثانيا فلاقتضاء المقام الترقي من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذي يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة التي هي مطلوبة ومرغوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها انفسكم وعن الثاني ان في الكلام حذفا والمعنى واذا راوا تجارة انفضوا اليها او لهوا انفضوا اليه فحذف الاخير لدلالة الاول عليه وقرأ ابن مسعود اليهما بالتثنية فلا اشكال ح ونظير هذه الآية قوله تعالى وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فان المذكور شيئان هما الفضة والذهب واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عائد الى الفضة لكونها التالية لانها اقرب او لانها اكثر وجودا في ايدي الناس ويمكن ان يقال ان الضمير عائد الى الكنوز وهو يعم الدراهم والدنانير وسائر الاموال ثم النكتة في اعادة الضمير في الآية الى التجارة دون اللهو مع انها ابعد ومؤنث ايضا هي ان التجارة اجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو بدليل

ان المشتغلین بها اکثر من المشتغلین باللهو ولانها اکثر نفعاً من اللهو ولانها کانت اصلاً واللهو تبعاً
لانهم کانوا یضربون بالطبل عند قدومها کما اومی الیه فی الایة ولهذه النکتة لما اقتضی الکلام
اعادة الضمیر الی احدهما اعید الی التجارة وان کانت ابعد **شعر للخاقانی**

شعر خاقانی

در مدح شروان شاه کز عالم رومی وش زنگی شغب است از او داغ حبشی بر رخ نهار
کشد عدلش شغب غوغا و شور زنگیان است که از روی سرود باشد و این طرب و سرور بسبب
دعای پیغمبر صلی الله علیه و آله در میان ایشان همیشه باقیست و سبب آن اینست که حضرت
پیغمبر ص هفت مکتوب بوالیان ممالک و ولایات فرستاد و بیچیز از آنجمله بقدم اطاعت و
انقیاد پیش آمدند و نجاشی والی حبشه مکتوب آنسرور را تعظیمات غیر محصور نمود و حامل
از ایفادت کرامی داشت و اظهار سرور تمام نمود و از این جهت حضرت دعا بر دوام خوشحالی آنقوم فرمودند
چنانکه سرور ایشان از آن ایام تا بحال باقیست و نهار بمعنی بسیار است و معنی شعر آنستکه با وجود
اینکه عالم بسبب ممدوح زنگی شغب است یعنی همیشه در فرح و شادی و نعمت و رفاهیت است عدالت
او بنحویست که حبشی یعنی داغ عبودیت و ذلت بر همه عالم نهاده بنحویکه در انقیاد و اطاعت او در
مرتبه عبودیت‌اند و احدی را یارای آن نیست که از جاده اطاعت قدم بیرون نهد **شعر**

مرثیه الخاقانی

اخرله در وصف صبحدم شمع که در عنان شب شرده فش سیاه بود از لگد براق جم مرد بقاء
صبحدم. شرده رنگیست از رنگهای اسب که شبیه برنگ آتش (شعله) است و فش بفا و شین معجمه کاکل اسب
و بمعنی طره دستار هم آمده و مراد از براق جم باد سحر است بجهت آنکه حامل بساط سلیمان ع م بوده و
و معنی شعر اینست که شمع در تمام شب بود یعنی بجهت ظلمت شب باقی بود و شرده کاکل سیاه
بود یعنی رنگ او شرده بود و کاکل سیاه بود یعنی دودی که صعود میکرد از سران بالای فتیله سیاه بود با
مدعی فتیله آنست که آتش گرفته و سیاه رنگ شده (دران) از باد سحری اگر خواموش بقای صبحدم باشد
و دیگر احتیاج بشمع نیست **شعر اخرله** در مدح مجد الدین افتخار دل با دکند فضائل
او چندان که بدست چپ شمارد بر پا محقق همه انگشت کهین بستر دارد اخوچه حساب
کبر دانگشت کوزا زمیان فرو گذارد مقرر است که حساب اعداد که با انگشتان ضبط میشود

ایضاً

احاد و عشرات از دست راست ضبط میشود و مات و احاد الوف از دست چپ مات از انگشت

مهین و سبابه و احاد الوف یعنی تا نه هزار از سر انگشتان دیگر که وسطی و بنصر و کهین است و غایت

آنچه ضبط میشود تا نه هزار است و چون این معلوم شد بدانکه مراد از شعر اول اینست که دل اینقدر

از فضایل او را یاد میکند که از احاد و عشرات که از دست راست ضبط میشود فارغ میشود و بمات

و الوف که ضبط بدست چپ میشود منتقل میشود و معنی شعر دوم آنستکه انچه از مات که با انگشت

مهین محقق شد که غایت آن نهصد است بملاحظه و تذکر و منظور بودن این انگشت را کهین میبندند

بمعنی اینکه الوف را بر مات وارد میسازد یعنی هر واحدی از مات را هزار میگیرد که از غایت اعدادی

که از انگشتان ضبط میشود که نه هزار باشد باضعاف مضاعف میکذرد و در شعر سیم از این نیز

ترقی میکند و میگوید که حساب انگشتان چه فایده میکند و انگشتان چه حسابی را میتواند نکاه داشت

که باید ممدوح را دو میان بکذارند و عاجز از احصاء فضایل آن شوند سید عبد الوهاب غنایی

که شارح ابیات خاقانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصلی ندارد **سؤال**

فقهی ان قیل ما معنی التشطر فی الحیض و کیف جلیة الحال فی حکمه قلنا معنی التشطر اجتماع

الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض و لا ریب فی انه امر ممکن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و

استقامة الحیض مما لا ریب فیه فلو رأت الدم بعد النصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر اجتمع

الیومان اعنی الاول و الحادی عشر فی الحیض و جعل الشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیضها

و عدم صحة صومها فیهما و فی الایام التسعة التی بینهما فیلزمها قضاء احدی عشر و هذا فی ذات العادة

و لیس فیه اشکال و انما الاشکال فی المتحیرة و هی ناسیة الوقت و العدد مع استمرار الدم علی

بعض المذاهب فی حکمها و بیان ذلک ان الاصحاب اختلفوا فی حکم ناسیة الوقت و العدد مع استمرار

الدم علی اقوال متکثرة منها ما ذهب الیه الشیخ فی ط و العلامة فی عد و هو انه یجب علیها الاحتیاط

و الرد الی اسوء الاحتمالات فیجمع بین التکالیف باسرها فیجتنب فی الزمان کله ما تجتنب عنه الحائض

و تؤمر بجمیع الصلوات و الغسل عند کل صلوة و صوم جمیع رمضان و یجب علیها قضاء صوم اکثر

ایام الحیض و لاحتمال التشطر اعنی اجتماع الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض یمکن ان یکون ایام حیضها

سؤال فقهی

احد عشر يوما بان ترى الدم بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادى عشر وح يجتمع اليومان اعنى الاول والحادى عشر فى الحيض وبجعل الشطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بحيضيتها وعدم صحة صومها فيهما وفى الايام التسعة التى بينهما فلزمها قضاء احد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط ورده الى اسوء الاحتمالات اوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطر ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية الاحتياط يلزم اعتبار التشطر لامكانه فيجب عليها قضاء احد عشر ثم لو كانت طاهرة عند القضاء لم يلزم عليها القضاء ازيد اكثر من احد عشر يوما لكن لا ستمرار دمها واحتمال كل يوم لان يكون يوم حيضها لا بد ان تصوم عددا يحصل القطع بادراك الصوم احد عشر يوما طاهرة فلولا اعتبار التشطر عند القضاء يكفى ان تصوم لقضاء كل يوم يوما وحادى عشر اذح لعدم امكان اجتماعهما فى الحيض يحصل القطع بكون احدهما يوم الطهر لكن لما كان التشطر عند القضاء ايضا ممكنا وعلى رعاية الاحتياط لا بد ان يكون القضاء على وجه يحصل القطع ببرائة الذمة احدى طريقين الاول ان يضيف لقضاء يوم الى اليوم الاول وحادى عشرة الثانى وباقى عشر الاول لا الثانى وح يمتنع اجتماع الجميع فى الحيض ولو مع اعتبار التشطر لان الحيض ان ابتدأ بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادى عشر فيصح الثانى شراو بالثانى فيصح الاول وان انتهى فى الاول وابتدأ فى الحادى عشر صح الثانى وان انتهى فى الثانى وابتدأ فى الثانى عشر صح الحادى عشر وهذا الطريق يجرى فى قضاء يوم الى تسعة ايام فيمكن ان تقضى التسعة فما دونها والعبارة عنه ان يقول اذا ارادت قضاء صوم يوم او يومين الى التسعة صامت المقضى من التسعة او ما دونها من الاعداد مرتين ولكن صومها فى كل مرة مع كون المقضى اكثر من يوم ولاء واول المرة الاولى ما تعتبره باختيارها واول الثانية ثانى عشر اول الاولى وتصوم يومين بين المرتين اما متواليين متصلين بالمرتين كالعاشر والحادى عشر اذا كان المقضى تسعة او باحدهما كالثانى والثالث لو العشر والحادى عشر او منفصلين عنهما كالثالث والرابع اما متفرقين متصلين بالمرتين كالثانى والحادى عشر او منفصلين عنهما كالثالث والسادس وفى صورة التفرق لا يمكن اتصالهما باحد المرتين كما قيل لانه فرع توالبهما وارادة اتصال احدهما باحدهما دون الاخر من كلام القائل خلاف الظاهر وبالجملة هذا الطريق يحصل القضاء ويبرء ذمتها لعدم امكان اجتماع المرتين واليومين

المتوسطين في الحيض ولو ... من ايام احديهما صح بدله من ايام الاخرى او من المتوسطين ولا يكفي
المرتان بدونهما لامكان انقطاع الحيض في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى وبعوده في نظيره في الثانية
فيجب قضاء المرتان كلا او بعضا والمراد بنظيره ما ثاله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس عشر والرابع عشر
بالنسبة الى الرابع لا ما وقع بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر
بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود في النظير هذا المعنى يصح احدى المرتين كما يظهر مما سبق
وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لا يتم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضي خمسة
وانقطع في الخامس وعاد في الخامس عشر فسد جميع ايام المرتين ما عدا ثلثة هي الثاني عشر و
الثالث عشر والرابع عشر فلا بد من المتوسطين حتى يكملها وملاحظة هذا الجدول يتبين على

الاخاطر بما ذكر ومبناه على ان المقضي اذا كان يوما يصوم يوما هو المرة الاولى وثاني عشره في
الثانية ويومين متوسطين وهو الثالث والرابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرة الاولى
والثاني عشر والثالث هما الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضي
تسعة يصوم تسعة هي المرة الاولى والثاني عشر الى العشرين هي الثانية والمتوسطين هما العاشر
والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسطين متواليين اما منفصلين
عن المرتين كما اذا كان المقضي سبعة فما دونها او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما

كما اذا

كما اذا كان ثمانية وقس عليه جدول باقي الصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما فاتها من
رمضان اعني احد عشر ثلثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين يوما تصوم في جميعها
وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها **التنبيه**
ان تصوم الاول وثاني عشرة وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا
بعد الثاني وقبل الثاني عشر وح لم يمكن اجتماع الجميع في الحيض لانه ان ابتدا بشطر من الاول انتهى
بشطر من الحادي عشر فيصح الثاني عشر وان ابتدا من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول وان انتهى
بالاول وابتدا من الحادي عشر او الثاني عشر صح المتوسط ولولاه او جعل بعد الثاني عشر لزم في الصورة
الاخيرة اجتماع الجميع في الحيض وهذه الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها
لانها انما تجري في قضاء اربعة ايام فما دونها ولا تجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها في قضاء
تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها ان تقول اذا اردت قضاء يوم فما زاد الى اربعة صمت
المقضي من اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين تزيد على اولهما يوما وتفرق الاولى مع الزائد اي
تفريق اتفق في عشرة ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل الجميع ما زاد من عشرة ثم تصوم
المرة الثانية متفرقة من زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء
الثانية لانها تبتدا منها من ثاني عشر اليوم الاول او من غاشر ثاني الاول باعتبار الصوم لا باعتبار
اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانيه على ما هو الموضوع في الجدول الاتي الاول فالمراد بثاني
الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا كل يوم
من ايام المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او عاشر ثاني النظير لا ازيد والمراد بالنظير
هنا وفيما ياتي بعد ذلك ما يقع في احدى المرتين بازاء ما في الاولى كاول الاولى لاول الثانية
وبالعكس لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتين او في احدهما لامكان ان
ينقطع الحيض في اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حادي عشره فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة
كون المقضي واحدا يمكن ان ينتهي الحيض في الثاني ويبتدا في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة
وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط بين المرتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدد وعوده

فى تطهره فيفسد المرتان كلا او بعضاً فلا يحصل البرآءة وانما وجب كون التطهر ثامن عشر تطهره او عاشر ثانيه دون ما زاد على ذلك لانهما اى التطهر الاول والثانى اعنى ثانى عشره او عاشر ثانيه ان اجتمعا فى الحيض اجزء ما بعد التطهر الاول وما قبل الثانى بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثانى الاول باعتبار الصوم كحادى عشره لامكان انقطاع الحيض فى ثانى تطهر الاول وعوده فى حادى عشره فجمع الثلثة فى الحيض كما لو كان المقضى واحداً فقضت يوماً بين الاول والرابع مثلاً فى المرة الاولى والرابع عشر اعنى حادى عشر الرابع الذى هو ثانى تطهر الاول باعتبار الصوم فى الثانية فح امكن انقطاع الحيض فى الرابع وعوده فى حادى عشره اعنى الرابع عشر فيفسد الثلثة وانما لم يصح بهذه الطريقة ازيد من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع بر تسعة ايام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه السابق اى بان يصوم المقضى مرتين ويزيد يوماً على اولهما وتفرقها اى تفريق شاءت امتنع ان يصح ازيد من ذلك ومن ملاحظة هذا الجدول يسهل الاحاطة بهذه الطريقة وهو مخصوص بصورة عدم التفريق بين ايام الصوم فى كل من المرتين بفصل يوم وقس عليه جدول باقى الصور الممكنة وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء احد عشر اثنان وخمسون يوماً اذ يتم قضاء ثمانية ايام بعد ستة وثلثين يوماً تسعة منها ايام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوماً تصوم فى سبعة منها دون البواقى

ترجمة عبارة بعض المجتهدين

فى عبارات بعض المجتهدين الاغسال ستة ثلثة منها مشتركات وثلثة منها مختصات احدى المختصات كالمشتركات والثالث كالثانى والثانى كالاول **اقول** المراد بالثلثة المشتركة اى بين الرجال والنسآء هى غسل الجنابة وغسل الاموات وغسل مس الميت وبالمختصات هى غسل

الجمعة،

الحيض والاستحاضة والنفاس واحد المختصات التي هي غسل الحيض كالمشتركات في وجوبه حين وقوع
سببه اعني دم الحيض دائما بحيث لا يتخلف عنه اصلا بخلاف الباقيين اعني غسل النفاس والاستحاضة
فانهما قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجب معه الغسل وذلك اذا رات المرءة دما وقد لا يجب
وذلك اذا حصل النفاس ولم تر دما وكذا الاستحاضة اذا كانت كثيرة او متوسطة يجب لها الغسل واذا
كانت قليلة لا يجب لها الغسل والثالث اي غسل النفاس كالثاني اي الاستحاضة في عدم الوجوب في
بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه دم والثاني اي غسل الاستحاضة
اعني الكثيرة والمتوسطة كالاول اعني غسل الحيض في وجوبه دائما ولا يخفى انه يمكن ان يراد من كل واحد
من الاول والثاني والثالث وكذا من احد المختصات او المشتركات نفس الغسل كما ذكرنا ويمكن ان يراد
بها اسبابها اعني الحيض والاستحاضة والنفاس وغيرها ونقول مثلا في قوله الثالث كالثاني
ان النفاس كالاستحاضة في عدم وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه
دم وعلى هذا القياس **شعر منسوب الى الخاقاني** خطي مجهول ديدم ذريد
بدانستم كه خط آشنا نيست از آن خط اول اين سطر اين نوشته كه جوز اندر دو خورشيد سما نيست
بجان پادشه سوگند خوردم كه نزد پادشه جز پادشا نيست مراد آنست كه در مدينه منوره
خطي ديدم كه صاحب آن غير معلوم بود يعني بجهة تقيه و خوف خود اظهار ننموده و مخفي داشته
وحاصل سطر اول آن خط اين بود كه جوزا كه بشكل دو مرد توامين است كه در اينجا كنايه است از شيخين
يعني ابو بكر و عمر در نزد خورشيد سما كه كنايه است از جناب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم
نيست يعني در ظاهر اگر چه ايشان را در نزد او دفن كردند ليكن در حقيقت و باطن در نزد او نيستند
و بموضعي كه لايق ايشان بود نقل شدند يس من بجان پادشاه كه مراد جناب رسالتمآب باشد قسم ياد
نمودم كه در نزد پادشاه يعني جناب رسول الله صلى الله عليه و آله نيست مگر پادشاه كه عبارتست
از جناب ولايتمآب امير المؤمنين علي ابن ابيطالب صلوات الله و سلامه عليه و اشخاص ديگر از اغيار
در نزد آنحضرت نيستند **في العيون** في باب النص على الرضا عليه السلم باسناده عن ابي
نضرة قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلم عند الوفاة دعى بابنه الصادق عليه السلم

شعر خاقاني

حاشية

لبعهد اليه عهداً فقال له اخوه زيد بن علي لو امتثلت تمثال الحسن والحسين عليهما السلام لرجوت

الامانات

ان لا تكون اتيت منكراً فقال يا ابا الحسن ان الامانة ليست بالتمثال ولا العهود بالرسوم وانما هي امور سابقة من حجج الله عز وجل **اقول** المراد من سؤال زيد طلب الخلافة منه ثم وجعله اماماً بعده فقال انك لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السلام اي فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين عليهما السلام من جعله خليفة واماماً بعده لكان حسناً وما كنت اتيت منكراً فاجابه عليه السلام بان الامامة التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالتمثال وعهود الله لا يؤخذ بالعلامات وانما هي امور منصوصة من حجج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه

ايضاً

وفيه ايضاً في باب الاخبار المتفرقة باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده اظهر الله تعالى عليه **اقول** المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يسرق دية يده فحينئذ يظهر على الناس فعله ويفضحه بينهم حتى اذا قطعت يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوي يده فلا يكون مظلوماً وكان ذلك اخبار عما هو الواقع اذ القطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقة ربع الدينار وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي سأله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله حيث قال

يد بخمس مئين عسجد اوديت ما بالها قطعت في ربع دينار وأجابه السيد بقوله

هناك مظلومة غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت على الباري ويعلم من الحديث المذكور ان الله سبحانه لا يظهر سرقته على الناس حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمة يده اعني خمسمائة دينار

ربع دينار

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه بريء من كل مسلم مع مشرك قيل يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما **اقول** معنى الحديث انا بريء من كل مسلم يصاحب المشرك ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علة ذلك لا تراءى ناراهما اي يلزم ان يكون بينهما مسافرة ومباعدة بحيث يكون المسلم في منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا ينزل الموضع الذي اذا اوقدت فيه نار تلوح وتظهر لنار المشرك اذا اوقدها في منزله والحاصل انه يلزم ان لا تتقارب ناراهما بحيث يكون احديهما بمرئى عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا الكلام تحريض للمسلمين وحث لهم على الهجرة من المشركين والتراءي تفاعل من الرؤية يقال تراءى القوم

اذا رای بعضهم بعضا وترائی الشیء ای ظهر حتی اذا رایته واسناد الترائی الی النارین مجاز من قولهم داری تنظر الی دار فلان ای یقابلها فیکون مجازا مرسلا من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والاصل فی ترائی تترائی حذف احدی التائین تخفیفا ومن هذا القبیل قوله تعالی اِذَا رَاَتْهُمْ مِنْ مَکَانٍ بَعِیدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَیُّظًا وَزَفِیرًا ای اذا کانت نار جهنم بمرأی منهم واسناد التغیظ والزفیر استعارة مصرحة تبعیة لانه شبه صوت غلیان النار بصوت المغتاظ وزفیره وهو صوت یسمع من جوفه فذکر المشبه به واثبت له ما یلائمه اعنی السماع بصورة الفعل فیکون استعارة مصرحة تبعیة و یمکن ان یکون استعارة مکنیة تخییلیة بان یقال انه شبه جهنم بشخص مغتاظ فذکر المشبه واثبت لوازم المشبه به اعنی التغیظ والزفیر له وقیل ان ذلک لزبانیتها فنسب الیها علی حذف المضاف وعلی هذا یکون مجازا مرسلا

حدیث
فی **التهذیب** باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلم قال سمعته یقول ان رسول الله صلی الله علیه واله بنی مسجده بالسمیط ثم ان المسلمین کثروا فقالوا یا رسول الله لو امرت بالمسجد فزید فیه فقال صلعم نعم وامر به فزید فیه وبنی جداره بالانثی والذکر

حدیث
الحدیث اقول السمیط لبنة لبنة والسعید لبنة ونصف والانثی والذکر لبنتان متخالفتان **روی** طلحة بن زید عن جعفر عن ابیه علیهما السلم ان علیا علیه السلم رای مسجدا بالکوفة وقد شرف فقال کانه بیعة ان المساجد تبنی جما قوله ع وقد شرف ای جعل له شرف بضم الشین وفتح الراء جمع شرفة بسکون الراء وهی ما یجعل فی اعلی الجدران والجم بضم الجیم وتشدید المیم ما لا قرن له من الاکباش قال السید الرضی فی المجازات النبویة قوله جما استعارة لان المراد ان المساجد تبنی بلا شرف فشبهها بالکباش الجم وهی التی قرونها صغار وحافیة اقول ویمکن ان یقرا جما بالمد ای ملساء وح لا یکون تشبیها واستعارة

مسئلة حسابیة
مسئلة حسابیة اگر پرسند که چراغی بر دیواری گذاشته شده که ارتفاع آن دیوار ده ذرع است ونیزه در زمین مرکوز است که طول آن چهار ذرع است وسایه که از آن بواسطه نور چراغ بر زمین افتاده نیز چهار ذرع است در اینصورت آیا بعد دوری موقع نیزه از آن دیوار چند ذرع است **جواب** مخفی نماند که جواب این سوال وامثال آن استنباط میشود از قاعدهٔ که در اصول مبین شده وآن قاعده اینست که هرگاه مثلثی باشد که بر یکی از اضلاع آن قائمه باشد

و دو ضلع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم
نباشد و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و با وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم مثلث
و دو طرف آن متصل بدو ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود بنحوی که
موازی ضلع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن
واقع شود و با وجود این مراتب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار زیادتی میان بعد
موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهول لیکن وتر حاده است معلوم باشد و در این صورت
میتوان بواسطه معلومیت ضلع ثالث و خط موازی و زیادتی مذکور استعلام مقدار هر یک از آن دو
ضلع مجهول نمود باین طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و باقیمانده
در مقدار زیادتی مذکوره که عبارتست از تفاضل میان ضلع مجهول لیکن وتر حاده است و میان بعد
موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمت شود
آنچه خارج قسمت باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج قسمت با مقدار
تفاضل مذکور عبارتست از مقدار ضلع مجهول لیکن وتر زاویه حاده است و بهمین طریق ضلع مجهول
دیگر که وتر قائمه است استخراج میشود و چون بقاعده معلوم شد میگوییم که شکی نیست که از
ارتفاع دیوار یعنی خط مستقیم واصل میان چراغ و زمین در دیوار و خط مخرج در زمین از موضع خط
مذکور تا سر ظل نیزه و خط ثالثی که در هوا اخراج میشود در ما بین طرف خط اول که متصل بچراغ و
طرف خط دوم که متصل است بسر نیزه مثلثی حادث میشود که زاویه که از دو خط اول یعنی خط واقع
در دیوار و خط واقع در زمین بهم میرسد قائمه است و ضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که ده ذرع
فرض شده معلوم است و مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیزه مرکوز در زمین بمثابه خطی است
که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد و مقدار آن معلوم است زیرا که چهار
ذرع فرض شده و خط مجهول لیکن وتر حاده است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخ دیوار
اخراج شده و بر موضع نیزه گذشته و بسر ظل رسیده بعضی از آن در ما بین دیوار یعنی خط معلوم
و موقع نیزه واقع است و آن مجهول است و مطلوب استعلام بعد از آنست و بعضی دیگر از آن ظل نیزه است

که معلوم است پس اگر بفرض چهار ذرع لهذا از جهة استعلام مطلب یعنی خط واقع ما بین خط معلوم
و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار میگوئیم نظر بقاعده مذکوره چون ظل نیزه که بمنزله طول
خط موازی بیست و چهار ذرع است از خط معلوم کرده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند
پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل رمح که عبارتست از فضل ما بین خط مجهول که در تحت اوست
و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است خارج قسمت شش
شد و آن مطلوب است پس میگوئیم مط که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و در این
سؤال مط همین بود و احتیاجی باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست
و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شد یعنی شش ذرع مقدار
سایه را که چهار ذرع است بیفزائیم تا مقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و بمثل طریق
مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد و مخفی نماند که لمیت در عمل
مذکور آنست که هرگاه در مثلث ا ب ح ضلع ا ب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ح ضلع
واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب زاویه قائمه باشد
و ضلع ا ح ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس میگوئیم
که شکی نیست که هر یک از ضلع ب ح و ا ح در اطولیت و اقصریت تابع اطولیت و اقصریت ضلع ا ب است
پس هر چند که ضلع ا ب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ح مثلا نیز اطول خواهد
بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع ا ب ده ذرع باشد ضلع ب ح مقداری
خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار ا ب باشد و هرگاه مقدار ا ب شش ذرع باشد
ب ح بهمین نسبت کمتر خواهد شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد و بنا بر این میگوئیم
که هرگاه بجای ا ب د ه فرض کنیم که آن طول نیزه است باید بازای آن یعنی بجای ب ح د ح باشد
و بنا بر این بازای ا ب که بفرض ده ذرع است ب ح است که مقدار آن معلوم نیست و بازای د ه
ه ح است که مقدار هر یک از آنها معلوم است و چون دانستی ب ح و ه ح در اطولیت و اقصریت
تابع اطولیت و اقصریت ا ب و د ه اند بو هر یک نسبت میگوئیم که تا اینجا او بعد متناسبه بهم

خواهد

حاصل ضرب بیست و چهار باشد پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است م

خواهد شد باین طریق که نسبت ثمّ به ات چون نسبت ةمّ است بر دة پس چون ات که
ضلع معلوم است مقدار آن بفرض ده ذرع است در ةمّ یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار
ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار دة که خط موازی سطح ما نحن فیه طول
نیزه است مقدار آن چهار ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد و آن مقدار خط ثمّ است
که در ما نحن فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار ةمّ است نقصان شود باقی
ماند که شش ذرع باشد مقدار ثة است که آن در ما نحن فیه مطا است یعنی بعد موضع نیزه
از جدار و از این معلوم شد که نظر بقاعدهٔ مذکوره باید اولا باجمال مجموع خط واقع در زمین استعلام
شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را از آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه ماست از
جدار معلوم شود لیکن چون در ما نحن فیه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه استعلام بعد
مذکور بود و نظر بقاعدهٔ ولی که مذکور شد هرگاه از ات مقدار دة نقصان شود و بجای
نسبت ثمّ به ات نسبت ثة بباقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود
و مبدل نخواهد شد یعنی نسبت ثة بعد موقع نیزه از جدار که مطا است بباقی که شش است
چون نسبت ةمّ تفاضل است بر دة طول نیزه پس از ضرب و قسمت مطلوب حاصل خواهد
شد بدون احتیاج باستعلام مجموع خط و اگرچه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی از ضلع
معلوم پس فرق میان دو طریق آنست که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه باستعلام مجموع خط واقع در زمین
و در دیگری حکم بعکس است

آیة فیها سؤال

قال الله تعالی فی سورة هود یوم یأت لا
تکلم نفس الا باذنه فمنهم شقی وسعید وفیه سؤال وهو ان کلمة من للتبعیض وظاهر ان الناس
کلهم اما سعید او شقی فما معنی التبعیض والحکم بان بعض الناس شقی وسعید فانه یفید ان بعضهم
لیس بشقی ولا سعید والجواب عنه بوجهین احدهما ان یبقی التبعیض علی حقیقته ویمنع انحصار
اهل القیمة فی صنفین بل هم ثلثة اصناف شقی وسعید وهم اهل الجنة والنار وصنف لا شقی ولا
سعید وهم اهل الاعراف وثانیهما ان معنی الکلام ومنهم شقی ومنهم سعید وهذا یقتضی ان
یکون الشقی بعض الناس والسعید بعض الناس والامر کذلک ولا یقتضی ان یکون الشقی والسعید کلاهما

بعض الناس بل كل واحد منهما بعضهم وكلاهما كلهم كما تقول عن الحيوان انسان وغير انسان وكل الحيوان اما انسان او غير انسان **في قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال في حديث انك قد ترى من المحرم من العجم ما لا يراد منه ما يراد من العالم المتكلم الفصيح وكان الاخرس في القرائة في الصلوة والتشهد وما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العالم المتكلم الفصيح ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم انه يلزمه ويعمل به وينبغي له ان يقوم حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية فحيل بينه وبين ذلك بالادب حتى يعود الى ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمي والاخرس على ما وصفنا اذ لم يكن فاعلا الشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم **اقول** الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هي التي لم تركب ولم تذلل فالمراد بالمحرم من العجم من لا يقدر على القرائة وتصحيحها تشبيها له بالناقة التي لم تركب ولم يذلل ووجه التشبيه ظاهر والمعنى ان الاعجمي الذي لم يصحح القرائة ولا يمكنه اداء الحروف من مخارجها يجوز له ان ياتي بكل ما تيسر له منها بخلاف العالم القادر على ذلك فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد ان ياتي بما ياتي به الاعجمي يمنع عنه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القرائة على القادر عليه ومع عدم القدرة ياتي بالممكن ولو بالترجمة كما يفيده قوله ثم حتى يكون ذلك بالنبطية والفارسية **روى** عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان حين يقرء قوله سبحانه هو اهل التقوى واهل المغفرة يقول اللهم اجعلني من اهل التقوى واهل المغفرة **قال** بعض المفسرين الاول عن الاول والثاني من الثاني من المجهول والثاني من الاول والاول من الثاني من المعلوم **اقول** مراد المفسر ان الاول اعني التقوى من الاول اعني الاية والثاني اعني المغفرة من الثاني اعني من قول النبي ثم من المجهول لان كونه تعم من اهل التقوى يعني انه ينبغي ان يتقى منه لا يعني انه يتقي هو من غيره وكون العبد اعني النبي صلى الله عليه وآله من اهل المغفرة يعني ان يصير مغفورا لا غافرا والثاني اعني المغفرة من الاول اعني الاية والاول اي التقوى من الثاني اي من كلام النبي صلى الله عليه وآله من المعلوم وذلك لان كونه تعالى من اهل المغفرة يعني كونه غافر العباد لا مغفورا وصيرورة النبي من اهل التقوى يعني صيرورته متقيا يتقي من الله سبحانه لا يعني

ان يتقى

حاشية: [illegible]

حديث

ان يتقوه اي يتقي عنه من العباد **روى عن زرارة** في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال
اذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا الى ان قال ولا تلزق كفيك بركبتيك ولا تدنهما
من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما
على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا الحديث **اقول** قوله عليه السلام بين ذلك متعلق بمحذوف
تقديره اجعل كفيك بين ذلك اي بين الركبتين والوجه لكونهما بحذاء المنكبين وقوله ابسطهما
على الارض بسطا اي ابسط كفيك حال السجود على الارض وقوله واقبضهما اليك قبضا اي اقبضهما
عند رفع راسك من السجود الى جانبيك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد ان من يرفع راسه عن السجدة يستحب له
ان يضم كفيه اليه ثم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغي له ان يرفعهما عن الارض وبالتكبير برفع واحد والى هذا
اشار الصدوق عليه الرحمة في الفقيه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولى قبض يديه اليه قبضا
فاذا تمكن من الجلوس رفعهما بالتكبير ثم قوله ولا تدنهما من وجهك الى قوله بين يدي ركبتيك ينافي ما ورد
من فعل الصادق عليه السلام تعليما لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال
وجهه والتنافي في موضعين احدهما في جعل المستحب في صحيحة زرارة كون اليدين حال السجود بحذاء (بازاء)
المنكبين وفي صحيحة حماد كونهما بحذاء الوجه وقد يدفع ذلك بالحمل على التخيير وثانيهما في جعل المستحب
في الاولى كونهما منحرفين عن بين يدي الركبتين اي عن قدامهما وفي الثانية كونهما بين يديهما اي في
قدامهما والوجه فيه ان المراد بكون الشيء بين اليدين كونه على القدام بين جهتي اليمين والشمال
على سمت اليدين مع القرب منهما وهو اعم من المواجهة الحقيقية ومن الانحراف الى احد الجانبين وقد
تعارف استعماله في كل منهما فاستعمل في الاولى في الاول وفي الثانية في الثاني فيرجع حاصلهما الى
معنى واحد هو رجحان عدم كونهما مواجهين بالمواجهة الحقيقية ايصالهما بالوجه فاستحباب انحرافهما
عنه الى جانبي اليمين واليسار حتى يقع فصل بينه وبينهما **قال الله تعالى** قل هو



الله احد وفيه سؤال وهو ان الاحد في كلام العرب يستعمل بعد النفي والواحد بعد الاثبات يقال
في الدار واحد وما في الدار احد قال الله تعالى الهكم اله واحد وقال سبحانه ولا تصل على احد منهم والجواب
ان ما ذكر هو الاغلب الاكثر لا انه كلي ولم يراع هنا الاغلب لمقابلة الصمد وقال ابن عباس على ما روي عنه

شعر انوری

انه لا فرق بینهما فی المعنی و الاستعمال و اختاره ابو عبیده و یدل علی ذلک قوله سبحانه فابعثوا
احدکم بورقکم هذه الی المدینة **شعر انوری** چون نداریم آنچه با قارون
فرو شد در زمین   در دلم آتشکده را قبله کردی زردهشت   **زردهشت** بفتح زای معجمه
و سکون رای مهمله و ضم دال مهمله و کسر هاء و سکون شین معجمه و تاء قرشت بعضی گفته اند که بزبان
سریانی نام حضرت ابرهیم خلیل علیه السلام است و محمد کشمیری گوید شخصی بود از نسل منوچهر دعوی
پیغمبری کرد و صاحب کتاب ترتیب السعاده در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از
آذربایجان بوده و در علم نجوم مهارتی تمام داشت مدتی از آنجا مسافرت اختیار کرده و با حکماء
هند و روم و مصر صحبت داشته و از ایشان نیرنجات و طلسمات آموخته و در زمان گشتاسب دعوی
پیغمبری کرده و کتابی ساخته بستان نام که هیچکس او را نمیفهمید مدعی آن بود که معنی آنرا
نمیفهمد الا رسول خدا بعد از آن او را تفسیری کرده مسمی بزند و باز او را تفسیری کرده مسمی بپازند
و در جام جهان نما مسطور است که راوی صاحب عمده آنست که در سال سیم از سلطنت گشتاسب زردشت
که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد و او خادم یکی از تلامذه ارمیا بود و از اهل فلسطین بود بسبب کذب
خیانت او را راندند و او مبروص شده بآذربایجان رفت و دین مجوس نهاد و آتش پرستی بنیاد کرد پس ببلخ
رفت و با گشتاسب ملاقات نمود و استاد اکه بزعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازل شده در پوست دوازده
هزار گاو بطلا منقش کرده و در قلعه اصطخر مدفون ساختند و آنچه از تاریخ الحکما مفهوم میشود
آنست که زردهشت که او زاردشت نیز مینامند از انبیا یا از اکابر حکماست   و محصل معنی بیت
آنستکه آنچه با قارون بزمین فرو رفت که عبارت از زراست ندارم باین سبب در دل آتش است که او را
زردهشت قبله خود کرده و آنرا قبله خود کرده **معما باسم جلال** چیست
آن نام که بر حرف نخستش القی است   که زیادت کنی ای خسرو دین دال شود   و در فصیحی مجرد
بلقی آن نام بزرک   بزیادت بر کند زاید بیقین لال شود   هر گاه الف که بحساب جمل یکی است بر حرف
اول جلال که جیم است و بحساب سه است زیاد شود چهار میشود که دال است و باقی آن اسم یعنی بغیر
از جیم هر گاه گفته شود لال خواهد بود **شعر انوری** بلبل از نوا هیچ همی کم نزند

معما

شعر انوری

دم زین حال همی که نشود سرو نوا افزا این شعر در وصف بهار است و نوا یعنی آهنگ و نغمه است
و نوان بمعنی متحرک و جنبان است و مراد از حال در این شعر حالیست که مرادف وجد است و از صوفیان
خاصه شان در وقت شنیدن نغمات بظهور می‌آید و برقص می‌آیند و در اینجا رقص اراده شده محصل
معنی آنکه بلبل هیچ از نغمه کوتاهی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و از این یعنی از این جهت
حال نمودن و رقص کردن هیچ کم نمیشود از برای سرو متحرک شود دایم در رقص و حرکت است گویا نغمات
بلبل بسبب آن نیست **شعر آخر له** خوش خوش ز نظر گشت نهان راز دل آب تا خاک

شعر آن روی

هم عرضه و هدید از نهان را یعنی آنچه در باطن آب و به او میشد از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها
که پیدا بود از دل آب اند الحال که آب بسبب کثرت بارندگی گل آلود شده دیده نمیشود و از نظر پنهان
گشته است و نهان شدن راز دل آب بجهت آنست که خاک راز دل خود را یعنی آنچه در باطن خود نهان
داشت از سبزه و ریاحین و غیرها عرضه و هدید یعنی ظاهر ساخت چه نهان شدن راز دل آب بواسطه
باریدن است و باریدن سبب روییدن سبزه و ریاحین و غیرها **شعر آخر له**

ایضاً

بادام دو مغز است که از خنجر الماس تا داده لبش بوسه سراپای فسان را فسان بکسر فاء سنگی
که کارد و پیکان تیز میکنند و مراد از آن در اینجا کوه است و صحیح اطلاق فسان بر کوه یکی از دو امر است
اول آنکه کوه تیز سنان است و مؤید این معنیست آنچه خلاق المعانی گفته در تیغ آفتاب نهانی
حذق که سنان که تیز بدش هیچ بر فسان و ثانی آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده
که سبزه و ریاحین خود را بر کوه کشیده اند پس توان گفت که خنجر الماس عبارت از آنکه کشیده که سبزه است بر
کوه کشیده و هرچه خنجر الماس را آن کشیده شود فسان توان گفت و اختلاف معنی کشیدن در
صورتین مضر نیست همچنانکه بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست و مراد از خنجر الماس سبزه است
همچنانکه رضی ... بودی گوید بباغ غنچه از آن پس که تیز کرد سنان خوید را سر خنجر کشید
و بادام دو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از بیرون آمدن سبزه همچنانکه بادام دو مغز
راست از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و یا در لفظ سراپای میتواند شد که مکسور
باشد و میتواند شد ساکن باشد و محصل معنی شعر بنابر مکسور بودن یا آنکه کوه گویا بادام

دو مغز است یعنی پر است از سبزه که این صفت دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است و بوسه
ندادن سراپای کوه کنایه از آنست که هنوز بهمه کوه نرسیده است و همه را فرو نگرفته است یعنی
سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن پر است و بنا بر ساکن بودن یا خلاصه معنی این
میشود که کوه پر است از سبزه که این وصف دارد که هنوز آن سبزه از سرتاپای بوسه نداده است کوه را
یعنی تمام آن را از زمین بر [illegible] نیامده است و ممکن است که مصراع ثانی را بطریق اخذ کنیم که صفه
نباشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر است و با وجود با وجود آنکه هنوز از همه جای کوه
سر نزده یا با وجود آنکه هنوز تمام او نرسته

وله ایضاً

شعر آخر له گر باره کشد داعی
عزمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثان را
ور بر زند لشکر عزمش نبود تنگ
جز داخل او نیز ردیف سرطان را

حدثان بفتح حاء مهمله و فتح دال است و در اینوقت بمعنی شب
و روز است یا بفتح و ضم حاء و سکون دال است اصلا و فتح او بجهت ضرورت شعری و مراد از
آن حادثات جهان است و در اینمقام مجاز است و مراد از بر زدن صف کشیدن است و مراد از
تنگ سیر و حرکت است و مراد از ردیف سرطان یا برجیست که در عقب آنست که اسد باشد یا هفتم
برج آنست که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف آن گویند و این دو بیت از قصاید
دیوان انوری است و اشکال آن از جمع میان دو لفظ جز و نیز ناشی شده بعلت آنکه در بیت اول از
لفظ جز این ظاهر که اگر اندیشه او حصاری بجهت حفظ عالم بکشد حادثات را [illegible] نباشد مگر در خارج
آن حصار و در داخل او داخل نتواند شد و از لفظ نیز خلاف آن معلوم میشود یعنی معلوم میشود
که حادثات را در داخل آن هم راه هست و لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست و این
منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزم او
صف بکشد آن صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان را که اسد یا جدی است و در فلک
نهم است اگر مراد اصل برج باشد یا هشتم اگر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد بود
مگر در داخل آن صف و بجهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن
ظاهر میگردد یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود بتقریبی که در بیت

اول گذشت و دفع این اشکال را بیکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال
در وقتی است که لفظ نیز در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل اما
هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای دفع سرطان گرفته شود اصلا
اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست بجهت اینکه معنی شعر اول در اینوقت آن
میشود که اندیشه او هرگاه بجهت محافظت عالم حصاری بکشد بغیر از خارج انحصار داخل شدن
حادثات نیز در او نخواهد بود با وجود اینکه منع نزول حوادث در عالم از جمله محالات است چه جای امور
دیگر و معنی شعر ثانی آن میشود که اگر لشکر عزم او صف کشد بغیر از داخل آن صف سپر اسد با جدی
نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در ما تحت آن هستند و طریق دوم اینکه گفته شود که لفظ نیز
بمعنی مرتبه و دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دولتش
برکسیکه چشم افکند نیز هرگز بروش نبیند چین و انوری خود در اکثر اعدادی خارج که از او صادر شده
گوید حق همی داند که اندر تاکنون نیز برناورده ام یکدم بکام و در اینوقت معنی شعر این میشود
که هرگاه اندیشه او حصاری بر عالم کشد دیگر بجز خارج آن دخول حدثان را راهی نباشد و شعر ثانی نیز
بهمین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو
شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش اینست دردم از یار است
و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر آخر له** گر نبودی چو
عقرب نشدی ناقص و بی چشم بر قبضه شمشیر نشاندی دبران را دبران منزل چهارم ماه است
و آن ستاره ایست بزرگ و روشن و سرخ رنگ بر آن چشم ثور است که سوی مشرق است و مراد از ثور
برج ثور است و مراد از عقرب همان حیوان معروفست نه برج عقرب و نسبت ناقصی و بی چشم بودن عقرب
بجهت اینستکه مشهور است که عقرب بی چشم مخلوق شده نظامی گوید ولیکن چو عقرب بهنگام
موش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را آنقدر مرتبه است که اگر
نه آن بودی که مبادا ثور مانند عقرب ناقص و بی چشم شود دبران را که چشم گاو فلک است بر کندی
و بجای جوهر در قبضه شمشیر خود نشاندی و میتواند شد که فاعل نشاندی ثور باشد یعنی اگر ثور از

انوری

ناقص خود

انوری

ناقصی خود نماند بشید چشم خود را میکند و در قبضه شمشیر او مینشاند **شعر آخر له** در بیشه گوزن از پی داغ تو کند پاک هم سال نخست آن نقط بیهُده را نرا مشهور آنکه گوزن چون

از مادر بزاید نقطهٔ چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از آن بدو سالی برطرف میشود و بعضی

گفته اند که جمیع نقاط در سال اوّل برطرف میشود و ظاهر آنستکه بنای شعر بر تقدیر اولست و معنی

آنستکه بجهت آنکه تو ران گوزن را داغ کنی و آنرا در رمهٔ خود جای دهی در بیشه همان سال اول ران خود را

از نقطه پاک میکند که جای داغ خالی باشد و نسبت بیهُدگی نقط از جمهت بی مصرفی آنها ست چنانکه

ایضاً

واضح است **شعر آخر له** بر غالم جاه تو کرد اروی کُن رماند چون عمر فروشد

چه یقین را چه گمان را در اصطلاح شعرا فروشدن عمر کنایه از تمام شدن و زایل شد محصل معنی آنکه

چیزها را یا بیقین یا بگمان توان دانست چونکه در طلب غالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام شدند

و بپایان نرسیدند و دیگر کردار روی کُن در برانست که را امکان رسیدن و دانستن آنست و چه

ایضاً

دو یقین و چه در گمان از برای تعمیم است یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان **شعر آخر له**

چشم زره اند در دل کردان بشمارد بواسطهٔ دیدن شریان ضربانرا این شعر در وصف جنک آ

شریان در کیست که روح در آن باشد و ضربان بفتحتین جستن رکست و گرد بضم کاف فارسی پهلوان

و دلیر محصل معنی آنکه دلاوران لشکر خصم در رزم از خوف بنحوی رک دل ایشان در جستن و طپیدن

ایضاً

باشد که حلقهٔ زره با وجود عدم بینائی جستن رک را در دل ایشان تواند شمرد بی آنکه ملاحظه نظر

کند **شعر آخر له** تا خاک کف پای ترا نقش نبستند اسباب تب لرزه ندانند قسم را

تجربه شاهد است که قسم خورنده بعد از قسم بر افروخته میشود و میلرزد و مراد آنستکه بواسطهٔ

عزت و مهابت قسم گاه که بر خاک کف پای تواست لازم قسم افتاده که باعث تب لرزه میشود و محصل

معنی آنستکه تا خاک کف پای ترا برای آنکه خلایق قسم خورند نیافریدند این معنی را لازم قسم

نساختند پس مهابت خاک کف پای تو باعث این معنی شده و صاحب شرفنامه بجای قسم سقم نقل کرده

بتقدیم سین بر قاف و در آینوقت محصل معنی اینست که چونکه کرم خدای تعالی مقتضی آنست که

دوای هر دردی را پیش از آن درد خلق کند بنابراین تا خاک پای ترا نیافرید تا دوای درد ها و

بجا بجا باشد اسباب بت ولکن او را بر بیماری نداده **شعر آخر له** گر شاه نشان خواجه
بود خواجگی اینست روز است و دران شک نخند هیچ حکم را مراد آنست که اگر خواجه کسیست که شاه
نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی در آن باشد خواجگی اینست که ممدوح من دارد و منحصر در آنست
واحدی دیگر نیست که آثار پادشاهی در آن باشد تا خواجه باشد و این یعنی از نهایت وضوح و روشنی
بمنزله روز است و هیچ حکم کننده را شک و شبهه در آن نیست **شعر آخر له**
روزی که دران بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را در نعره خناق اورد
و در جلوه تشنج گر پاس تو یاری ندهد کوس و علم را اجم بفتحتین جمع اجمه است بمعنی نیستان
و شیر علم عبارتست از شیری که بصورت شیر ساخته باشند همچنانکه متعارفست و خناق
مرضیست که در حلق ظاهر میشود و حلق را میگیرد و تشنج فراهم کشیدن پوست است و پاس
بیای فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزیکه از عقب شمشیر مبارزان شیر علم با وجود عدم حیات
بنوعی گرم و رزم شده باشد که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را مثل نفس بسهولت و آسانی فرو برد
و بخورد اگر محافظت کردن تو یاری کوس و علم را نکند کوس را خناق بهم میرسد و از آن آواز
باید و علم را اگر جلوه و ظهور آن باعث زینت لشکر است تشنج بهم رسد و جلوه نکند
شعر آخر له بخت تو سمین است که ره گم کند اقبال گر نیل کشد دشمن بدبخت
و درم را سمین بمعنی فربه است و متعارفست که بر پیشانی و رخساره اطفال فربه کرده نظر مردم
خوش آینده هستند مردم را رغبت بدیدن ایشان هست و نم نیل کشند بواسطه دفع چشم زخم
و در این بیت بخت ممدوح را نسبت بطفل سمین کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را
تشبیه کرده است بشخصی که رغبت بدیدن آن طفل داشته باشد و محصل معنی آنکه بخت تو نه
چنان سمین است که اگر دشمن بدبخت و رم کرده خود را سمین و فربه انگاشته نیل چشم زخم بر او
کشد چنان وانماید که مردم را بدیدن من رغبت است اقبال راه را گم کند و میل بدیدن آن کند بلکه باز
اقبال را میل بدیدن بخت تو است و بغلط نخواهد افتاد و بخت تر ان نوع خوش آیندگی نیست که
اختیار دیگری بر آن توان کرد **شعر آخر له** خصم از کمال تو تشبه نکند بر قانی

چکند بازوی بی دست علم را یعنی بهتر آنستکه خصم در کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه
کمالات خود را مثل تو نداند که مانند بازوی بید است یعنی بی پنجه و ناقص است ثانی کمالات تو که
که مانند علم است و در همه جا معروف و مشهور است و ممکن است که فاعل چکند بازوی بید است
باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را بکمالات تو از اینمقوله است که بازوی بی پنجه علم را ثانی
خود داند **عبارة مشهورة** الفقیر والمسکین کالجار والمجرور اذا افترقا اجتمعا و
اذا اجتمعا افترقا اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا منه الجار والمجرور معا کما
یق الجار متعلق بکذا یراد منه الجار والمجرور معا وکذا اذا اطلقوا المجرور منفردا یراد منه المجرور مع
الجار واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فیعنون من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها والحاصل
ان کلا من لفظی الجار والمجرور اذا ذکر منفردا یراد منه کلاهما معا واذا ذکرا معا یراد من کل منهما معناه فقط من
دون ارادة الاخر اذا عرفت ذلک فاعلم ان معنی العبارة ان لفظی الفقیر والمسکین کلفظی الجار و
المجرور فی انه اذا افترقا عن الاخر ای ذکر کل منهما منفردا اجتمعا ای یراد منه الاخر ایضا فیکونان مجتمعین
فی الارادة واذا اجتمعا ای ذکرا معا کما فی آیة الزکوة افترقا ای یراد من کل منهما معناه من دون ارادة
الاخر منه فلا یجتمعان فی الارادة ثم ان الاول ای ان متی ذکر احدهما خاصة دخل فیه الاخر مما
نقل الاجماع علیه جماعة منهم الشیخ والعلامة واما الثانی وهو تغایرهما حین الاجتماع فمختلف فیه والاصح
ذلک کما یدل علیه صحیحة ونص علیه کثیر من اهل اللغة صحیحة ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال الفقیر
الذی لا یسأل الناس والمسکین اجهد منه ونص علیه کثیر من اهل اللغة ایضا ولیس هنا موضع تحقیقه
شعر از انوری تا خاک ز آمد شد هر کائن و فاسد پرداخته و پر نکند پشت
و شکم را بر پشت زمین باد قرارت بسعادت کاندر شکم چرخ توئی شادی و غم را پرداخته شده
بمعنی خالی شده است یعنی تا پشت زمین بسبب آمدن موجودات بدائره وجود خالی نشود یعنی دیگر
دیگر نتیجه از آن حاصل نشود و شکم زمین بسبب رفتن موجودات بآن عالم پر نشود یعنی که دیگر
موجودی بعالم عدم نتواند رفت ترا بسعادت بر پشت زمین قرار باد که در داخل چرخ توئی
انکه واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غمی در این عالم بجهت اینکه شادی بواسطه عطا

عبارة مشهورة

انوری

ایضاً

تو بر دوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطهٔ خاطر تو وانتقام تو بر دشمنان تو واقع میشود
و علت غائی شادی و غم توئی **شعر آخر له** در بزم کشته چهره بعیوق نموده ناهید
فلک شعبهٔ مثلث و بم را عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتمند
و از جانب شمال با پروین طلوع میکند چنانکه میان هر دو نیزه فاصله بود و ناهید زهره است
و مثلث بفتح میم و سکون ثاء و فتح لام و بم بفتح با و سکون میم دو تارند از اوتار عود و اوتار عود
پیش قدما پنج است چنانکه گفته اند پنج تارند مشهور بنام حاد و زیر و لسان و مثلث و بم و بعضی
از متاخرین یکتار بر آنها افزوده اند و او را ظهیر نام کرده و مراد از شعبهٔ مثلث و بم نغمهٔ ایشانست
و تعبیر از نغمه بشعبه بعلت اینستکه مشعر باشد بانکه آن نغمه چنان غریب است که گویا سحر است
و چونکه این شعر بعد از دو شعر سابق واقع است پس باز در دعای ممدوح است و معنی اینستکه در بزم
تو زهره نغمهٔ مثلث و بم را چهره بعیوق نموده باد یعنی زهره چهره نغمه ایشان را بعیوق بنماید و
نمودن نغمهٔ ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز است بطریقیکه نغمه بعیوق برسد
اشعار آخر له صبا تعرض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر چه در آورد این تمنا را حدیث
عارض گل در گرفت و گل بشنید بنفس نامیه برداشت این دو معنی را چه دید نامیه کین بلند و
تن ز لشکر او متابعت بنمودند عقل و تقوی را زبان سوسن از آن داد و چشم نرگس را خواص نطق
و نظر داد بهر انها را تعرض بکسی کردن با او پرداختن و میل با و نمودن آنها خبر رسانیدن و معنی
اشعار آنستکه صبا در مقام رسوائی گل و بنفشه بوده پس شبی متعرض زلف بنفشه شده دستی
بان دراز کرد بنفشه سر بارزوی آن در آورده زلف خود را بدست صبا داد بعد از آن حرف رخسار
گل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از او در میان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را بان کرد گل
بشنید یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کام خود را از هر دو حاصل
کرد با نفس نباتی که مربی و پادشاه ریاحین است این دو معنی را برداشت یعنی این دو معنی را بان
اظهار کرد و گفت که من با دو کس از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکر
او که بنفشه و گل باشند مخالفت عقل و تقوی کرده اند و ناصحرم لاف آشنائی ایشان میزند زبان

سوسن

سوسن را نطق و چشم نرگس را خاصیت نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی تا بصدق و کذب آن مقدمه
رسیده معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نمایند و در بهاری از نسیم بلبل کل بشنید لاله شنید
و در اینوقت فاعل برداشت لاله خواهد بود نه صبا یعنی لاله آشنائی صبا را با بنفشه و کل بشنید
و غمازی کرده بنفس نباتی کفت و مخفی نماند که در مصرع آخر از شعر چهارم کلمه را زاید است از
جهت وزن شعر آورده شده است و این در کلام شعرا بسیار واقع شده است حسن دهلوی کوید
بیجرم اگرچه ریختن خون بود کناه تو خون من بریز برای ثواب را ومیتواند شد که کلمه هر را ساکن
بخوانیم نه مکسور و راء آخر از جهت تعلیل باشد تا معنی این شود که نفس نباتی نطق و نظر بسوسن و نرکس

ایضاً

هر یعنی نصیب داد از جهت آنها **شعر آخر له** هرچه مفتی رایت قلم بدست کرفت
قضا برآب نویسد جواب فتوی را یعنی مفتی رای تو هم قصد که قلم بدست کیرد و اراده کند که فتوی نویسد
واکرچه هنوز ثبت نکرده باشد قضا جواب آن فتوی یعنی رد آنرا برآب نویسد و این کنایه از آنست که رد
آن صورت نبیند همچنانکه نوشته بروی آب صورت نه بیند و صاحب اصطلاحات کفته است
که برآب یعنی بر خاک آمده است و در اینوقت معنی آن میشود که هرچه اقتضای رای تو است همینکه قضا
یافته دانست که تو چه فتوی خواهی داد پیش از آنکه تو بعمل آری بنا بر نهایت متابعت قضا مر ترا فی الحال
مقتضی خواهش و رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است **شعر آخر له**
ترا عطیه عمری چنانکه صلاحش کند کسب سالش عطای کبری را چونکه حل شعر موقوف

ایضاً مخفی نماند بعض قواعد

بدانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح شعر ذکر آنها میشود
و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان میکنیم **اول** درجه طالع عبارتست از جزئی از

درجه طالع

فلک البروج که بر افق مشرق بود و باشد و مقابل آن و جزئی است که بر افق مغرب بود آنرا سابع و
غارب کویند و از طالع کرفته بر توالی بروج فلک البروج را بدوازده قسمت کنند و آن دو خانه که
جزو ایشان طالع و غارب است با خانه چهارم و دهم اوتاد کویند و آنچه در تالی آنهاست که خانه دوم و
پنجم و هشتم و یازدهم باشد اوتاد مائله کویند و آنچه در تالی اوتاد مائله است که آن سیم و ششم و نهم
و دوازدهم باشد اوتاد زائله کویند **دوم** سهم السعاده جائیست از فلک البروج که بعد او

سهم السعاده

از درجه طالع بر توالی بروج مثل بعد قمر باشد از شمس بر توالی و جزو استقبال جزو بست از فلک البروج که در وقت مقابله نیرین ان نیر که تحت الارض است در آن جزو باشد **سیم** بدانکه منجمان بروج دوازده گانه را بانحاء مختلفه بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس گاهی یک برج یا دو برج تمام را بکوکبی دهند و آنرا خانه آن کوکب گویند و گاهی هر یک برج از بروج را بچند قسمت کنند و آن اقسام را بر کواکب قسمت کنند پس اگر برجی را بسه حصه مساوی کنند هر حصه از آنرا وجه آن کوکبی گویند که باو داده اند و اگر هر برجی را بر پنج حصه مختلف کنند و هر حصه را بکوکبی دهند او را حد او گویند و حد نباشد مگر در خمسه متحیره **چهارم** بدانکه حمل و اسد و قوس مثلثه آتشی اند و ثور و سنبله و جدی مثلثه خاکیند و جوزا و میزان و دلو مثلثه هوائیند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبی اند و ارباب مثلثه آتشی بروز آفتاب و مشتری و زحل است و بشب مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و ارباب مثلثه خاکی بروز زهره و قمر و مریخ است و بشب قمر را بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثه هوائی زحل و عطارد و مشتری است و بشب عطارد را بر زحل مقدم دارند و ارباب مثلثه آبی بروز زهره و مریخ و قمر است و بشب مریخ را بر زهره مقدم دارند **پنجم** بدانکه هر یک از سیارات را اختصاص بدرجه از فلک هست که بدرجات دیگر نیست و درجه دیگر کواکب را آن اختصاص بدان درجه نیست و آن درجه را درجه شرف آن کوکب گویند **ششم** دلیل کیت عمر بر دو نوع است یکی دلیل جان و دیگری دلیل تن که بقای عمر بر دو است دلیل جان را هیلاج گویند و آن لغتی است یونانی بمعنی کدبانو و دلیل تن را کدخدا و هیلاج یکی از پنج چیز است اول شمس دوم قمر سیم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال مقدم پنجم درجه طالع پس هر یک از اینها اگر در وتد یا مایل بوتد باشد هیلاج است و اگر هیچیک از اینها در وتد یا مایل بوتد نباشد هیلاج درجه طالع خواهد بود و آنچه مذکور شد که در ترتیب اول شمس را مقدم میدارند در وقتی است که تولد بروز باشد و اگر تولد بشب باشد نظر بقمر کنند بعد از آن بشمس و اما کدخدا آنست که بر برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در آنست مستولی باشد یعنی صاحب آن خانه باشد یا یکی از شرف و حد آن در آن برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه آن در آن برج باشد **هفتم** مر کوکبی را

خانه و حد و وجه

مثلثات عناصر

شرف کوکب

دلیل عمر و معنی هیلاج

عطیات کواکب

دو کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری عطیهٔ کبری شمس که بیش از همه است صد و
بیست سال است و کبری زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال کبری و عطیهٔ وسطی عطارد که
بیش از همه است سی و نه سال و نیم و عطیهٔ صغری زحل که بیش از همه است سی سال است و آنکه
کمتر از همه است هشت سال و دیگر تبادرات را عطایا ما بین الطرفین است هشتم سال شمسی
عبارتست از آنکه دوره آفتاب در فلک البروج و این در مدت سیصد و شصت و پنج روز و کسری میشود
و این کسر را اسقاط میکنند و سال را سیصد و شصت و پنج روز میگیرند مگر در چهار سال یکبار
که کسر را در سال چهارم یک روز حساب میکنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز
میگیرند و این روز را کبیسه گویند و سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز است و یازده جزو از
سی جزو روز و این کسر را در هر سه سال یک روزی گیرند و سال سیم را سیصد و پنجاه و پنج روز گیرند
و این روز را کبیسه گویند اما در سه سال بقلیلی از یک روز زیاده میشود چنانچه در هر سی سال یازده
میشود و هر گاه این مقدمات را دانستی بدانکه معنی شعر آنست که ترا عطیهٔ عمری باد یعنی ترا عمری عطا شود
که هیلاج عمر تو کبیسه سال آن عمر کند عطای کبری کدخدا را یعنی نظر بانکه مقتضی که و زیادتی عمر هیلاج
میشود پس عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی آن عطای کبری کدخدا را ایام کبیسه سال آن عمر بگرداند
و از کبیسه سال هر گاه جمع کرده شود عطای کبری کدخدا بهم رسد و چونکه مقام مقتضی مبالغه است
باید این کبیسه را کبیسه سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبری شمس اراده کنیم که از همه
عطای کبری بیش است تا مجموع سالها صد و هفتاد و پنج هزار و دویست سال شمسی شود که هر سالی
سیصد و شصت و پنج روز باشد **شعر اخر له** حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش
در ثمین کرد در شکن تدبیر را — در ثمین اول کنایه از عزیز الوجود بودن است و نایاب بودن است
همچنانکه در ثمین عزیز الوجود و نایاب است و مراد از گوهر کلک خطات خلاصه آنکه حسرت بردن بر ترتیب
گردشته خط ممدوح دارد عزیز الوجود و نایاب که در شکن بردن بر در ثمین را یعنی الحال همه چیز ها حسرت
و رشک بر خط تو میبرند نه بر در ثمین و رشک بردن بر در ثمین نایاب شده است **شعر اخر له**
زمانه سپهری کامروزش از برانگیزی — بعالمی برسد کانکه بود بفردا — بدانکه این شعر در تعریف

اسبست

سال شمسی کبیسه

آنچه عمر

ایضاً

اسب است و از ابد و طریق میتوان معنی نمود اول آنکه اسبی که مثل روزگار سریع السیر است و چون او
امروز بر آنکه بری پیش از طلوع شدن روز ترا بعالمی برد که فردا در آن عالم است یعنی عالم ابد و محصل آنکه
زمانه سبقت میکیرد و قبل از آنکه زمانه بحرکت خود فردا را بیاورد آن اسب بحرکت خود بفردا میرسد
دوم آنکه آن اسب را امروز بر آنکه بری ترا بعالمی برد که امروز در آن فردا بود یعنی ترا بعالم ازل برد
محصل آنکه داخل در روز گذشته میشود و از این معلوم میشود که سیر او اسرع از سیر زمانه است
بجهت آنکه زمانه بحرکت خود روز گذشته را میبرد و آن اسب با وجود آنکه در امروز است و از روز گذشته
مؤخر است بجهت اسرعیت سیر آن از زمانه خود را بروز گذشته میرساند **روی فی الکافی**
عن ابان بن تغلب عن ابی جعفر علیه السلام قال لما اسری بالنبی صلی الله علیه و آله قال یا رب ما حال المؤمن عندک
قال یا محمد من اهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة و انا اسرع شیء الی نصرة اولیائی و ما ترددت فی شیء انا فاعله
کترددی فی وفاة المؤمن یکره الموت و اکره مساءته الحدیث **اقول** قوله لی فی اهان لی ولیا متعلق
بقوله ولیا لا بقوله اهان کما قد یتوهم و تعدیه بها انما هو من التوسع **ثم فیه سؤالان**
احدهما ان منشأ التردد هو عدم العلم بالارجح فهو انما یکون من الجاهل فکیف نسب سبحانه ذلک
الی نفسه و ثانیهما انه یستفاد منه ان المؤمن یکره الموت الذی هو لقاء الله سبحانه فیلزم منه ان الله
سبحانه ایضا یکره لقائه لما روی اصحابنا عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه
و من کره لقاء الله کره الله لقائه و ذلک ینافی کونه مؤمنا **والجواب** عن الاول من وجوه **الاول**
ان فی الکلام اضمارا و التقدیر ما ترددت فی شیء لو جاز علی التردد کترددی فی وفاة المؤمن **الثانی**
ان المعنی ما اکرمت فی الحضرة احدا کاکرامی و احترامی لعبدی المؤمن عند موته و ذلک لانه جرت العادة بتردد
الانسان فی مساءة من یحترمه و فعل ما یکرهه و عدمه فیمن یبغضه و یعادیه فانه یسیء الیه من غیر تردد فیه
صح ان یعبر عن الاکرام و الاحترام بالتردد و عن الاذلال و الاحتقار بعدمه ففی الکلام استعارة تمثیلیة
الثالث انه قد تظافرت الاخبار بانه تعالی یظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف و
الکرامة و البشارة ما یهون علیه کراهة الموت و یرغبه فی الانتقال الی جوار الله تعالی فیقل تأذیه به و یصیر
راغبا فی حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من یرید ان یولم حبیبه الما یتعقبه نفع عظیم کالدواء

بیان الخامس

للمريض فهو يشربه فعلم انه كيف يوصل ذلك الالم اليه بوجه يتحمل تأذيه فلا يزال يظهر له ما يرغبه فيما
يتعقبه من اللذة الجسمية والراحة العظيمة الى ان يرضى به ويرغب فيه **والجواب عن الثاني**
ان الموت ليس نفس لقاء الله فكراهته من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظ
وقد تقرر السؤال الثاني هكذا المستفاد من الحديث الاول ان المؤمن يكره الموت والمستفاد من الثاني
انه يحبه اذ ليس من يحب لقاء الله الا المؤمن فكيف التوفيق وجوابه ح ان كراهة الموت في وقت
بوقت وكذا حب لقاء الله فيحمل الاول على ما قبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما اعد الله له من المنازل
الرفيعة والنعم الكثيرة والثاني على حال الاحتضار ومعاينته ما يحب ويحمل كراهة لقاء الله على ملاحظة
ابغض لقاء المؤمن فانه يعاين ما يبوئه فيكره الموت **حديث آخر** روى في الكافي عن زياد بن ابي
رجاء عن ابي جعفر عليه السلام قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم ان الرجل لينتزع الآية من القرآن
يخر فيها ابعد ما بين السماء والارض **اقول** ان في الحديث اشكالين **احدهما** ان قوله
الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينافي قوله وما لم تعلموا **وثانيهما** ان الحديث
ينافي ما روي عنهم اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادري فلا يتهمه السائل وما يدفع به الاشكال الاول
ان يقال ان الحديث الاول خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما
بخصوص ما سئل عنه او كان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجزم بالافتاء به والثاني مخصوص بالجاهل
مطلق وبعد ذلك نقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين **الاول** ان يقال ان الحديث
الاول لما كان خطابا الى من كان عنده اصل العلم فيصدق على المسؤول انه عالم في الجملة باعتبار غير ما سئل
عنه فيصح قوله الله اعلم اي اصل علمه اشمل واعم ومتعلقاته اكثر باعتبار تعلق علمه بجميع معلومات
المسؤول وخصوص هذه المسألة التي لا يعلمها المسؤول **والثاني** ان العلم كثيرا ما يطلق على التهيؤ
القريب وهذا شايع ذايع كما يقال فلان علم النحو ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد ان له
تهيؤا قريبا يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله ولا يخفى ان من كان اصل العلم حاصلا له يكون
له التهيؤ القريب في ادراك جميع ما يسئل عنه فما سئل عنه وان لم يكن عالما به بالفعل ولكن له قوة قريبة
لادراكه فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم بالفعل واما الاشكال الثاني فظهر دفعه

فيه اشكالان منه

بما ذكره وتوضيحه ان قوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم لان المتعارف صدوره من العلماء
الذين لم يحصل لهم جزم بمضمون ما يسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلا يجوز صدوره عنه بخلاف العالم ولانه
افعل التفضيل يقتضى ان يكون للمتكلم بقول الله اعلم علم والجاهل لا علم له اصلا بخلاف العالم فانه
عند اهل العلم هذا وقوله في الحديث الاول يحرفها بالحاء المهملة اى يغيرها وفي الصحاح تحريف الشئ
تغييره وفي بعض نسخ الكافي ويخرزها بالخاء المعجمة والزاء المشددة اى يسقطها وفيه تنبيه على انه لا يجوز
تفسير القران وتاويله بمجرد الراى والفكر قوله بعد صفة لمفعول مطلق محذوف اى يحرفها تحريفا ابعد
ما بين والظاهر سقوط الميم عن قوله مما بين عن قلم الناسخ ويمكن ان يوجه الموجود في النسخ بان الابعاد
التي بين السماء والارض متفاوتة بحسب تضاريس الارض بالجبال والوهاد فالمعنى تحريفا كابعد ما بين
السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد بين
مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا اقل منه بينها وبين السماء
الثانية وهكذا فالمراد تحريفا كابعد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا يتهمه السائل
معناه ان الجاهل يجب ان يقول لا ادرى ولا يقول الله اعلم او يسكت فيتوهم السائل في حقه ما ليس فيه فان
السكوت وقول الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصل الشك للسائل في انه عنده
علم وقد ينجر الامر من الشك الى الظن او الاعتقاد فيه من السائل وغيره فيكون ذلك سببا لسؤال الناس منه و
تجريه على الجواب بما لا يعلم **شعر عربي** لابن عيلص في وصف ربيع بارد كان كانون
اهدى من ملابسه لشهر تموز انواعا من الحلل وفيه اشكال فان كانون من شهور الشتاء وتموز من شهور الصيف
فكيف اوجب اهداء كانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الربيع وتوجيهه بوجوه الاول ان سيرة
المهدية الى تموز هي الربيع فاوجب ورود المهدية من كانون في الربيع الى تموز برودة ما تمر فيه وهو الربيع الثاني
ان الربيع لما كان واسطة بين كانون وتموز فكانه هو الحامل للهدية وموصلها من المهدى الى المهدى اليه
فبسبب حمله الهدية اكتسب برودة منها والثالث انه اشتد برودة الربيع حتى كان كانون في جنبه
عار عن ملابس البرودة وحللها فكانه اهدى لباسه الى تموز وتلبس لباس الحرارة بالنظر اليه والرابع ان
كانون مع انه بعيد من تموز لكون الربيع واسطة اثر برودته في تموز فلان يؤثر فيما يليه فهو اولى **روى**



عن امير المؤمنين

عن امیر المؤمنین علیه السلام انه قال علمنی رسول الله صلی الله علیه و آله علما علی و الاشکال ظاهر اذ انما هو فی العبارة الاخیرة و المعنی ان رسول الله ثم علمنی ما یعلم و انی علمته ای عرضت علیه ما علمنی حتی یعلم انی فهمت ما علمنی ام لا **شعر منسوب الی امیر المؤمنین**

اشرت الی بکم بکم بکم بکم بکم عوضا توصون عنا عن البکم فقالوا جمیعا بالاشارة و الرضا نحن عوضا ان السلامة فی البکم بدانکه بکم اول بضم با و سکون کاف و جزم میم است جمع ابکم بمعنی گنگ و بکم ثانی بکسر با حرف جر و ضم کاف و جزم میم مشدده است و بکم ثالث بکسر با حرف جر و ضم کاف و سکون میم است و بکم رابع بفتح با و کاف و رفع میم بمعنی گنگی است و بکم خامس بکسر با جر و فتح کاف و سکون میم از برای استفهام است یعنی بچند و در میان بکم ثانی و بکم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است و معنی شعر اینست که اشاره کردم بجماعت گنگان با سخن خود که ای کسانیکه بشما گنگی است بچند راضی میشوید از ما در عوض گنگی پس همگی باشاره و رضامندی گفتند که ما بی است در عوض که سلامتی و نجات در گنگی است **کتب علی علیه السلام الی معویة** غرّ عزّ فصار قصار و ذلک ذلّ فاخش فاحش فعلک فعلّک تهدی بهذی فکتب معویه فی الجواب علی قدری علی قدری بدانکه در قول امیر المؤمنین علیه السلام غرّ بفتح غین معجمه و تشدید را مهمله است که فعل ماضی از غرور است و بعد از آن عزّ بفتح عین مهمله و تشدید زا معجمه مصدر فعل ماضی از عزّت است و فاعل غرّ و فصار بفتح فا حرف عطف است و صار از افعال ناقصه است و بعد از آن قصار بضم قاف و فتح صاد مهمله بمعنی نهایت است و ذلک اسم اشاره است و بعد از آن ذلّ بضم ذال معجمه و تشدید لام ماخوذ از ذلت است و فاخش بخا معجمه فا از برای تفریع و اخش فعل امر از خشیت بمعنی ترسیدن و بعد از آن فاحش بحا مهمله اسم فاعل از فحش است و مفعول اخش است و فعلک بکسر فا و سکون عین و کسر لام بمعنی عمل است و بعد از آن فعلّک بفتح فا حرف عطف و فتح عین مهمله و تشدید لام است که در اصل فلعلک بوده است و تهدی فعل مضارع از هدی یهدی است و بعد از آن بهذی بکسر با تحتانیه واحده حرف جر و ضم ها است و هذی مصدر است و در قول معویه علی بفتح عین مهمله فعل ماضی از علو است و قدر بفتح قاف بمعنی مرتبه است و علی بفتح غین معجمه مصدر

[illegible]

[illegible]

غلو یغلی است یعنی جوشید وقدد بکسر قاف وسکون دال بمعنی دیگ است و معنی قول حضرت
نستکه مغرور و ساخته است ترا عزت و زور و زه دنیای تو نشکر دید منتهای فائده آن غرور ذلت و
وخواری تو در آخرت پس بترس از بدیهای عمل خود که شاید راه هدایت یابی و معنی قول معویه
انت کالار وغلم سیر من بقدر جوشید ند دیگ من یعنی بجهت انعام نمودن من نسبت بهم

حدیث

مما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و بعضهم نسبه الی امیر المؤمنین علیه السلام

انه قال لولا تمرد عیسی ع عن طاعة الله لکنت علی دینه
اقول هذا الحدیث یمکن حمله بوجوه الاول ان یقال ان المضاف محذوف فی التقدیر لولا تمرد امة
عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه وذلک لانه لا ینسخ دین نبی الا لمصلحة من المصالح ومنها رفض
امته دینه وترکهم نوامیس دینه وخروجهم عن طاعة الله بما انزل علی نبیهم فمعنی الحدیث والله اعلم
انه لولا اعراض امة عیسی عن طاعة الله ورفضهم ما اوحی بعیسی ع لما نسخ دینه فکنت علی دینه الثانی
ان یکون المراد تقریر النصاری والقائلین بالوهیة عیسی علیه السلام وتوجیهه انهم لما زعموا ان عیسی اله
فلم یعبد احدا اذ لا یعبد احد نفسه وکان قولهم هذا فی حضورهم ومراده ع من هذا القول انه لو لم یعرض
عیسی ع عن طاعة الله وکان یعبده لکنت علی دینه حتی ان النصاری یقرون بان عیسی اطاع الله ولم یعبده
فیثبت عدم کونه الها لان الاله لا یعبد غیره ونظیر ذلک ما ذکره الصدوق ره فی العیون فی مناظرة
الرضا علیه السلام مع اهل الملل انه قال للجاثلیق انا ما نری فی عیسی عیبا الا انه کان قلیل العبادة فقال
جاثلیق عجبا من غفلتک من کثرة عبادة عیسی مع انه کان کذا وکذا فقال ع من کان معبوده لو کان
عیسی ع الها کما تزعمون الخ الثالث ان یکون المراد بتمرد عیسی عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة
محمد صلی الله علیه و آله فکانه اعرض عما اوجب زیادة مرتبة محمد ص عن مرتبته ولیس التمرد منه حقیقیا
ومراده انه لولا تنزل مرتبة عیسی ع عن مرتبتی لما کان دینی ناسخا لدینه وکنت مطیعا له لان دین الاعلی
لا ینسخ بدین الاسفل هذا وقد روی لکنتم علی دینه وعلی هذا فالصحیح من التوجیهات هو الاول والاخیر
دون الثانی کما لا یخفی

شعر فارسی

شعر فارسی

خورشید در پناه تو بادا هزار سال
سالی هزار ماه و مهی صد هزار روز روزی هزار ساعت و ساعت هزار سال اگر کسی برسد که بنابر

عمرانکی

عمر آنکسے که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود جواب گو نیم صد هزار هزار هزار هزار

سال بجهت آنکه چونکه ساعتی هزار روز متعارف است و روزی هزار ساعت پس روزی هزار هزار سال می‌بود

و چونکه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد و چونکه سالی هزار ماه است

پس سالی هزار صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار و چونکه عمر او هزار

سال خواسته است پس مجموع عمر هزار صد هزار هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار

هزار هزار هزار و هو المطلوب **روی فی بعض الاخبار** اصنع للاخرق وفی بعضها

تعین صانعا للاخرق اصنع هنا بمعنی ارشد او اکرم او احسن و الاخرق الذی لا یحسن ان یعمل ومن لا

یحسن التصرف فی الامور و من لم یکن فی یده صنعة یکتسب بها فمعنی الجزء الاول ارشد الاخرق الی الخیر او

اکرمه او احسن الیه و معنی الجزء الثانی ینبغی ان یعین من یرشد الاخرق الی ما ینبغی له او من یکرم الیه او

یرشد له یکرمه لاستقلال الخیر و صلاحه **شعر فارسی** . شم تا انک طلبید

ز تلفین لابش بر پید و جبر بیان کرد که ممکن نشود شم در لغت عرب بمعنی بوئیدن است و ثلاث سه است

و از ترکیب اینها بوسه حاصل میشود و تلفین در لغت عرب کشتی است و لا بمعنی نه است و از ترکیب اینها

سینه هم میرسد و پید چون بلغت عرب نقل شود اب خواهد بود و جبر بمعنی رو است و از ترکیب عربی

اول فارسی ثانی ابرو پید میشود محصل معنی آنکه بوسه طلبیدم از سینه اش یا ابرو بیان کرد که این

ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل افمن یخلق کمن لا یخلق افلا

تذکرون ○ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحیم ○ والله یعلم ما تسرون وما تعلنون ○

والذین یدعون من دون الله لا یخلقون شیئا وهم یخلقون ○ اموات غیر احیاء وما یشعرون

ایان یبعثون ○ وفیها اسولة **الاول** ان من مختصة بذوی العقول فکیف جیئ بها هنا

مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذین عبدوا الاصنام و سموها الهة فقد

جعلوا غیر الخالق مثل الخالق فکان ظاهره مقتضیا لان یقال افمن لا یخلق کمن یخلق **الثالث**

ان العد والاحصاء بمعنی واحد فیکون المعنی وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها و هو مثل ان یقال

ان زید الا تبصره **الرابع** انه کیف عبر عن الاصنام بالواو والنون فی قوله یخلقون مع ان الجمع

بينها من خواص من يعقل **الخامس** ما فائدة قوله سبحانه غير احياء بعد قوله تعالى اموات

والجواب عن الاول انه تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانهم سموها آلهة

وعبدوها فاجروها مجرى اولى العلم فان قيل اذا كان معتقدهم باطلا فالحكمة تقتضي ان ينزعوا عنه

ويردعوا لا ان يقرروا على معتقدهم فيوهم ان معتقدهم حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الانهام فلو

خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجمادات هذا ويمكن

ان يجاب عن اصل السؤال بانه يسوغ استعمال من فيما لا يعقل لانه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه ولجرى

فيه امره **وعن الثاني** انهم سووا بين الاصنام وخالقها وخالقها سبحانه تسميتها باسمه

وعبادتها كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار بتقديم ايهما كان وانما قدم في الانكار

ذكر الخالق اما لانه الاشرف او لانه هو المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيما واجلالا وتنزيها له سبحانه عما

سووا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم

وعن الثالث ان العد غير الاحصاء قال الزمخشري اي لا تطيقوا عدها وبلوغ آخرها ولو

سلمنا العينية قلنا ان نقول ان فيه اضمارا وتقديره وان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره قوله

تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم الى القيام **وعن الرابع** بمثل ما قلنا في الجواب

عن الاول **وعن الخامس** ان فائدة قوله تعالى غير احياء انها اموات لا يعقب موتها حيوة ولبث

كالنطف والبيض والاجساد الميتة وذلك ابلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل

او نقول انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعالى انك ميت

وانهم ميتون **قال الله تعالى** في سورة ابرهيم وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا

نعمة الله لا تحصوها وفي هذه الآية سؤال وهو انه كيف اورد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل ما

سألناه ولا بعضا من كل فرد مما سألناه فان اجيب بان المعنى وآتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من

كل فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه

قوله تعالى بعده وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم من الاصناف المتكثرة والاقسام

المتنوعة ويمكن ان يقال اذا كان بعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الاصلح الانفع

آية فيها سؤال

لنا في امر معاشنا ومعادنا بالنسبة الى البعض الذي يعطنا وهو الاقل الذي منعه عنا المصلحة انه لم يحسن الامتنان به ولا يكون مناسبا لما بعده وقيل جواب اخر عن اصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون قد اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم وبهذا المقدار يصح الاخبار في الاية وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله فصح ح ان يقال اعطى جميع الناس من كل ما سألوه لكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع

آية فيها سؤالان

قال الله تعالى في سورة النحل وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ وفي هذه الاية سؤالان احدهما انه لم افرد في الا يملك ثم جمع في قوله ولا يستطيعون وجوابه انه افرد نظرا الى لفظة ما وجمع نظرا الى معناها ونظيره قوله تعالى وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ فافرد الضمير نظرا الى لفظها وجمع الظهور نظرا الى معناها وثانيهما انه ما فائدة نفي استطاعة الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لان نفي الملك هو نفي الاستطاعة والجواب انه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنهم مطلقا والمعنى لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا لا في الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب ايضا بانه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مفيدا ايضا على اعتبار كون الرزق اسما للعين لان الانسان يجوز ان لا يملك الشئ ولكنه يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة على اكتساب ملكه بخلاف هؤلاء فانهم لا يملكون ولا يستطيعون ان يملكوا

آية فيها سؤال

قال الله سبحانه قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فيها سؤال نظير ما تقدم في سابقها وهو انهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لان تحويل الضر نقله من محله واثباته في محل اخر وكشف الضر مجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات وجوابه ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره ولهذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير

ايضا

قال الله سبحانه في اواخر البقرة لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وفيه سؤال وهو انه من اين دل على ان الاول في الخير فارق باللام والثاني في الشر فارق بعلى فاجيب عنه بانه علم من قوله كسب واكتسب فان الاول للخير والثاني للشر وفيه انه كثيرا ما يستعمل

الاول في الشر والثاني في الخير قال الله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما وقال الله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة وقال سبحانه او يوبقهن بما كسبوا وقال الله تعالى ومن يقترف حسنة والاقتراف في
الاكتساب واحد والجواب انه علم من الكلام وحل ولولا انه لم يفهم خير ولا شر فاللام للنفع وعلى للضرر
واعترض عليه باستعمال الاول في الضرر والثاني في النفع قال الله سبحانه ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اساتم فلها وقال سبحانه اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال الله سبحانه اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة **اقول** يمكن ان يقال ان اللام وعلى عند الاطلاق يقتضيان
ذلك كما في هذه الابيات واما عند الاقتران بقرينة فكل منهما يستعمل في كل من النفع والضر كما اذا ذكر نحو
الحسنة او السيئة او الحسن او السوء ويدل على ذلك قولهم الدهر يومان يوم لك ويوم عليك
وقولهم فلان يشهد لك وفلان يشهد عليك وقول الرجل لمن يناظره هذا حجة عليك لا لك
وقول الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر الى غير ذلك **شعر الانوري**

شعر الانوري

هر مستولي ز وصل مقلوب هر مستغني ز هجر واجب يعني هر مرتبه سهلي از وصل مبدل
بدشوار شده و راستيهاي او بكجيها بدل شده و هر مستغني از هجر كه هر كز از براي ديكري بوجود
نيامده ونخواهد آمد بطالع من از براي من واجب كشته و الان منفك نميشود و نخواهد شد

شعر آخر له تيزي تيغش ببرد كرمي آتش ببين نوع چه جنس از عرض نفس چو

ايضا

جوهر شكست عرض موجوديست قائم بموجودي ديكر چون سرخي و كرمي و امثال اينها و جوهر
موجوديست قائم بذات چون آب و آتش و غيرهما و اين بيت در مقام تعجب كفته شده و معني بيت آنكه
تيزي تيغش كرمي و حدت آتش را برد و ببين چكونه نوعي از عرض كه تيزيست چكونه جوهري را
شكسته است كه آتش است يعني نوع جنس سهلي از عرض كه آن حدت و تيزيست جوهر عمده عظيمي را
كه آن آتش است شكسته و بالجمله شمشير او بسبب تيزي و برندكي كه دارد آتش را مغلوب
خود كرده پس تيزي تيغ او كه نوعي است از جنس تيزي كه از اجناس اعراض است آتش را كه از
جواهر است بي بهره كرمي او مغلوب و شكسته ساخت و بعضي كفته اند كه كرمي آتش نيز از اعراض است
پس شكستن آن باعث شكستن جوهر نميشود پس بايد مراد از كرمي آتش رواج و رونق آن باشد و مخفي

نماند که در رواج و رونق نیز از اعراض است ولیکن جواب شبهه آنست که مطلوب از آتش گرمی آنست پس
هرگاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب و شکسته خواهد شد و اگر مراد رواج هم باشد باز
صحیح است بجهت آنکه شکستن رواج شیء باعث شکستن و مغلوب شدن آن شیء است

ایضاً

شعر آخر له آب سکندر نبود درخشش و چندانکه رفت در ظلمات مصاف کوه
احمر شکست — آورده اند که چون اسکندر بظلمات رفت در انجا از سم ستوران لشکر صدائی
برخاست مشابه بصدای سم ستور که در سنگستان رانند و حقیقت آنرا از اسکندر سؤال
کردند در جواب گفت که اینصدا از چیزیست که هر که بردارد پشیمان خواهد بود و هر که برندارد
پشیمان خواهد بود جمعی اندکی از آن برداشتند و چون از ظلمات بیرون رفتند و مشاهده
کردند جواهر نفیس قیمتی بود کسانیکه برداشته بودند تاسف خوردند که چرا بیشتر برنداشتند
و پشیمانی دیگران ظاهر است و مراد از کوه احمر درین مقام سرهای خون آلود دشمنان است و بیان نیز
مقدمات معنی شعر واضح است

ایضاً

شعر آخر له روز می خوردن و شادی و
نشاط طربست ناف هفته است اگر غره ماه رجبست — بدانکه در زمان قدیم متعارف
بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی میکرده اند و بمی خوردن و عشرت مشغول میشده اند
در آنسال که حکیم اینقصیده گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده شاه اراده داشت
که در آن سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس می نسازد انوری خطاب بشاه
کرده میگوید که اگرچه غره ماه رجبست اما روزیست که ناف هفته است یعنی در وسط حقیقی
اوست و از قدیم الایام ملوک این روز را بعشرت گذرانیده اند

ایضاً

شعر آخر له
آن ابر دست گشت که خاشاک سیل او تاریخ عهد آذر و نیسان و بهمن است — بدانکه مقرر است
که هرگاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد روز وقوع آن واقعه را مبدء ساخته
تاریخ عهد خود سازند و معنی شعر آنست که ممدوح چنان ابر دست گشت در جود و فیض و احسان که خاشاک
سیل آن یعنی جودهای سهل و بی اعتبار ان چنان عمده و عظیم است که سه ماه آذر و نیسان و بهمن
با وجود کثرت فیض آنها آن خاشاک را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند مراد از تاریخ

عهد بودن مقدم بودن است بجهت آنکه تاریخ عهد هم چیزی مقدم بر آن چیز است شعر اول آنکه بود
تازه نیست بلکه معنیه موجود این سه ماه است با وجود آنکه این سه ماه از ابتدای تاریخ عالم تا بحال
بوده اند **شعر آخر له** خصم را گو هرچه خواهی کن که در ترتیب ملک این جزو دانم

ایضاً

خداوندا که دانی کل شاة شاة بمعنی گوسفند است و در میان عرب مثل است که کل شاة برجلها
ستناط یعنی هر گوسفندی را از در باشد که بپای خود معلق سازند و مراد آنست که هر گناهکار زود با
که بگناه خود گرفتار شود و معنی شعر آنست که با خصم بگو که هرچه خواهد بکند که آخر به پای او با
را جز خواهد شد نه دیگری و تو اینقدر میدانی که انتقام عاصی را هم از او باید کشید و غیری را نمیتوان به
جای او بسیاید گرفت و میتواند که کل شاة اشاره بمثل دیگر باشد که در میان عرب مشهور است
و آن اینست که کل شاة ترعی فی محلها یعنی هر گوسفند در جای خود میچرد و مراد آنست که هر کسی
زیاده از حد خود نمیتواند از پیش ببرد پس معنی شعر آن میشود که خصم را بگو هرچه خواهد بکند و هر
دست و پائی که میتواند بزند و تو از این تشویش مکن بجهت آنکه میدانی که هر کسی زیاده از حد
خود را از پیش نمیبرد و ملک ترا نمیتواند تصرف نمود **شعر آخر له** تا تیره شد

ایضاً

ابر از غم اشکم بخلاف آن چو زنگ است زنگ بفتح زاء معجمه و سکون نون با کاف فارسی شعاع
ماه و آفتاب است یعنی تا آب من از سرچشمه تیره و غبار آلود شد اشکم برخلاف ابر مثل شعاع ماه و آفتاب
روشن است **شعر آخر له** چون حرف آخر است ز ابجد که سخن در دو راستی چو حرف

ایضاً

نخستین ابجد است مراد از حرف آخر ابجد غین است و غین بحساب جمل هزار است و چونکه علامت
تامی فوق هزار نیست بلکه ما فوق آن از اعداد اضافه بآن گویند و بسیار باشد که از تمامی و کمال به هزار تعبیر
کنند با آدمی تشبیه بآن نمایند پس معنی شعر آنست که ممدوح در کمال و تمامیت مثل حرف آخر ابجد است
که غین است و علامت هزار است و در وقت سخن گفتن و در دو راستی مثل حرف اول آنست که الف باشد
و در دو نیست که مراد از حرف آخر ابجد دال باشد یعنی در وقت تکلم متواضع است و میتواند شد که از حرف
نخستین ابجد الف خواسته شود نه باعتبار صورت بلکه باعتبار عدد بلکه الف از برای این موضوع است
تا محصل معنی مصرع ثانی آن شود که در دو راستی یکی است یعنی یکتا و بی شریک است مر ثانی ندارد

للانوری

شعر آخر له بس جنین خنصر چپ عقد ایادیت گذاشت ** پس لب از بهر مکیدن سر ابهام گرفت ایادی جمع ایدی و اید بفتح همزه بمعنی نعمت است و بدانکه بتجربه رسیده است که چون طفل متولد شود انگشت خنصر دست چپ را بر کف نهد مثل کسیکه چیزی بشمارد و انگشت ابهام را بدهان کرده و مکیدن آغاز کند و بدانکه در علم عقود مقرر است که از اصابع خمسه یعنی خنصر و بنصر و وسطی ابتدا آحاد کنند و از این جهت بسیاری از شعرا هنگام بیان دو کثرت معدود گویند فلان از دست چپ ابتدا شمار کرد و بدانکه کلمه پس در مصرع اول عرف متأخرین نیست بلکه زیاد نمودن آن مخصوص قدما است و معنی شعر آنستکه جنین یعنی طفل چون از مادر متولد شد و از تنگنای عدم قدم بصحرای وجود نهاد با وجود عدم ادراک و شعور چیزها که مرتبه الوف است از جهت عقد یعنی گرفتن حساب نعمتهای تو گذاشت بر کف خود پس بعد از آن لب آن از جهت مکیدن سر ابهام را گرفت و شروع بمکیدن نمود و بعضی که از علم عقود اطلاع نداشته اند این شعر را بنحوی دیگر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست

ایضا

شعر آخر له تیغشان گر افق صبح شود غوطه خورد ** در زمین ظل زمین کان ابد الآمد ممدود است و این شعر در وصف لشکر ممدوح است و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین را ظلی است مخروطی ممدود تا فلک زهره و راس مخروط در فلک زهره است و نقطه سر آن همیشه مقابل آفتاب اگر آفتاب در تحت الارض است آن در فوق الارض است و بدان سبب شب حادث میشود و بالعکس و معنی شعر آنستکه اگر تیغهای آن لشکر افق صبح شد از آنجا طلوع کند از کثرت روشنی انفاظ ظل زمین که همیشه ممدود است و بر طرف نمیشود بزمین فرو رود و شب در عالم نماند و ماننده خورشید نیست که تیغشان که او بعد طلوع آن باز در جهت مقابل شب موجود است یا آنکه از تاب تیغهای ایشان شب از عالم فرار نموده در زمین ارض فرو رود و از عالم بر طرف شود و ممکن است کان ابد الآمد ممدود است در صفت تیغشان باشد و ما معنی مثل صورت الحال او لستا

ایضا

شعر آخر له هر که از ادوار گردون ذکر مقصد میبرد ** یا سخن در سیر این مرد مرد میبرد ** با حدیث انبیا حجره کز بد دیو ** همچو خاتونان برای فیروزه مرقد میبرد ** یا دران حور انیس گور دل شرح میکند ** کز صنع کر مخالطه

گاه امرد میرود یا چرا گوید همی در کل ایشان بر دوام از محرک میل تحریک مجدد میرود صرح بفتح صاد مهمله بمعنی قصر است و سر تم بمعنی وهموار و بلند و مراد از آن درینجا فلک است و مراد از بهشتی چهره دوا خورشید است و مرقد بمعنی خوابگاه است و مراد از خوزانب کبود ماه است وتصنع بمعنی صنعت نمودن و برآراستن است و محرک حرکت فرماینده و مراد درینجا فلک الافلاک که محرک کل افلاک است بالطبیعت هر فلکی و معنی شعر آنستکه هرکه سوال کند از مقصود کردون باعث سیر آن یا از سیر این فلک یا از خورشید که از ابتدای آفرینش در این خوابگاه کبود که آسمان است حرکت میکند یا از ماه که گاهی از تصنعی که دارد مخطط است یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن نورانی و گاهی امرد است یعنی جمیع چهره آن صاف است و هیچ سیاهی در رخساره آن نیست چنانچه در شب چهاردهم یا سوال کند که چرا همیشه در جمیع افلاک از محرک که فلک اعظم است بالطبیعت انها میل تحریک تازه است و هر لحظه بنحوی حرکت میکند و بوضع خواصی جواب جمیع سوالها آنست که زمان علاء الدین محمد است و سوکت افلاک و سیارات بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملک او و بطفیل ایام او است

شعر اخر له

شیر کردون چو عکس شیر در آب پیش شیر علم ستان باشد ستان بمعنی سرنگون است بدانکه تجربه شاهد است که هرگاه شیر و امثال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان باین نحواست که پشت بر زمین گذاشته شکم بالا کنند پس معنی شعر آنستکه شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است و آن بواسطه اظهار عجز ستان شده چنانکه عکس شیر در آب ستان است چه آب صورت اشیاء را منعکس واقع مینماید اگرچه چیزی ایستاده باشد نگون و ستان وانماید و بر عکس

شعر عربی

ولست اعجب من جسمی وصحته فی حبه انما سقمی من العجب اقول المتعارف بین الشعراء خلاف هذا المعنی کقول الاخر تعجبین من سقمی صحتی هی العجب ویمکن التوجیه بوجهین احدهما ان یکون المراد انی صرت فی حبه لکثرته وغلبته علی الجانبین فی عدم الشعور فلا عجب من صحة بدنی لانه لاشعور لی حتی اتالم من المحبة فصار دقه سببا لسقمی وانما العجب من السقم فانه انما یحصل لمن له شعور وحزن وانا لست کذلک وثانیهما ان یکون المراد ان المحبة صارت کالغذاء للبدن والروح و ذلک

سؤال عرفانی

يقتضي الصحة فلا تعجب منه والعجب انما يكون ممن التسم اذ مع الغذاء الصالح ينبغي التعجب من السقم لان الصحة **سؤال** ان قيل قد وقع الاجماع على ان محمد صلى الله عليه واله افضل من ابرهيم عليه السلم واله وقد ورد في الادعية السؤال عن الله سبحانه ان يصلي على محمد وال محمد كما صلى على ابرهيم عليه السلم واله فكانه سئل الحطيطة عن منزلته **والجواب** انه ليس المراد ان يكون صلوته على محمد واله كصلوته على ابرهيم واله بل المراد السؤال عنه سبحانه ان يفعل بمحمد واله المستحق لهم من التعظيم والاجلال كما فعل بابرهيم واله ما استحقوه من ذلك فالسؤال يقتضي التشبيه المستحق لهم منه تعالى وان كان افضل مما استحقه ابرهيم واله ولهذا نظير من الكلام في المتعارف وهو ان يقول القائل لمن كسى عبده ثيابا سني القيمة واحسن اليه اكس ولدك الان كما كسوت عبدك واحسن اليه كما احسنت الى عبدك من قبل فانه لا يريد مسئلة الحاق الولد برتبة العبد في الاكرام ولا التسوية بينهما فيما به الكسوة والاحسان وتماثلهما في القدر بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود ولو ان رجلا استاجر انسانا بدرهم اعطاه اياه عند فراغه من عمله ثم عمل له اجير بعد عملا يساوي اجرته عشرة دراهم يصح ان يقول له عند فراغ الانسان من العمل اعط هذا الانسان اجره كما اعطيت فلانا اجره ويقول الاجير نفسه اوف اجرتي كما وفيت اجيرك الاول اجره ولا يقصد بذلك التمثيل بين الاجرتين في مقدارهما ولا السؤال في الحاق الثاني برتبة الاول على وجه الحط له من منزلته والنقص له من حقه فهكذا القول في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد واله كما صلى على ابرهيم واله عم **سؤال** تاويل رؤيا يوسف عم المنام قال يعقوب عليه السلام له وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب كما اتمها على ابويك وقوله هذا يدل على انه علم كون يوسف نبيا وذلك ينافي قوله بعد ذلك لاخوته اخاف ان ياكله الذئب وانتم عنه غافلون من وجهين احدهما انه قد علم كونه نبيا فلا يجوز ان ياكله الذئب لان لحوم الانبياء محرمة على الوحش وثانيهما انه قد علم انه يجتبيه ربه ويعلمه من تاويل الاحاديث واكل الذئب اياه يمنع عن ذلك **والجواب** ان قول يعقوب وكذلك يجتبيك الخ تاويل لمنام يوسف وتعبير لرؤياه وكان يعقوب عم ياول رؤياه على حكم رؤيا البشر التي منها تصح ومنها تبطل ويكون التاويل لها مشترطا بالمشية وما كان قطعيا

سؤال آخر

يقينيا

يقينيا ولم يكن يوسف ع في تلك الحال نبيا يوحى اليه في المنام حتى يكون تاويلها على القطع والثبات فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التاويل وخاف عليه اكل الذئب مع اخراجه عن اخوته وليس ذلك باعجب من رؤيا ابرهيم ع في المنام مع كونه نبيا مرسلا حيث امر بذبح ابنه في المنام ثم صرف الله تعالى عن ذبحه وفداه

حديث مبهم

حديث فيه ابهام قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في دعائه على القاعدين عن نصرته من جنده اللهم ابدلني بهم خيرا منهم وابدلهم بي شرا مني وفيه سؤالان احدهما انه ع لم يكن شر فكيف سال الله سبحانه ان يبدلهم بشر امنه عليه السلام وثانيهما ان الشر ليس من الله سبحانه فكيف سئله التبديل بالشر والجواب اما عن الاول فبان العرب قد تصف الانسان بما يعتقد في نفسه وان كان اعتقاده ذلك باطلا وكذا يذكر نفسه بما هو على خلافه لاعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر في القران وفي اشعار العرب قال الله عز اسمه ذق انك انت العزيز الكريم مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى ع فيما خاطب به السامري انظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا ولم يرد انه في الحقيقة الذي هو الله عز وجل وانما اراد انه في اعتقاده وقال حسان بن ثابت يرد على ابي سفيان فيما هجا به النبي صلى الله عليه واله اتهجوه ولست له بند فشركما لخيركما الفداء ولم يكن النبي شرا ومن ذلك القبيل قوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم فهكذا المراد ههنا والمعنى اني شر في اعتقادهم فابدلهم بي شرا مني واما عن الثاني فبانه لم يسال الله تعالى ان يفعل التبديل بان يخلق شرا ولكنه سئل التخلية بين الاشرار من خلقه وبينهم عقوبة لهم وامتحانا ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه اخر لم نر ههنا محل ذكرها

شعر مبهم

شعر فيه ابهام

رهبانا يا الغواني رجال في التواني فلتوي وتلين طاوعتهم عين وعين وعين وعصتهم نون ونون ونون وقال ابن الحاجب في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان اي فلاحهم بلد يهيئون حروف طاوعت في الروي وهي عيون ودوات والحوت والنون نونات عصتهم وهي الحسام وامرها بين بدانكه خلاصه معنى شعر اول آنست كه دنيا باشد كه جمعي از مردمان كه شعرا هستند مغالجه در رسيدن قوافي شعر باشند در قوافي يعني درست بودن و وفا بيكديگر نمودن قوافي وصحيح بودن پس قوافي هم باهم پيچيده مي شود و نرم مي شود از براي صحيح شدن وقبول معالجه كردن واز جمله چيزهائي

که رو مبدّ نمدانستکه ممکن است که سه عین اطاعت ایشانرا در قبول قافیه بودن بکنند یعنی سه عین
قافیه مکرّر شوند و ممکن است که سه نون ایشانرا عصیان کنند یعنی نتواند شد که قافیه مکرّر
واقع شوند و ابهام دو همان شعر ثانی است خلاصه معنی دو شعر ابن حاجب که جواب دو شعر اوّل است
بیان سه عین مطیع و سه نون عاصی را میکند آنستکه عَدٌ و یَدٌ و دَدٌ صاحب حروفی هستند که
آن حروف در روی یعنی قافیه اطاعت میکنند و آن حروف عینهای ایشان است یعنی عین الفعل ایشان
که دال باشد که اصل اینها عدوٌ و یدیٌ و ددٌ است و بعد از حذف لام الفعل عین الفعل اینها در قافیه
واقع میشوند هم در حالت رفعی و هم در حالت نصبی و هم در حالت جرّی و دواة و حوت و لفظ نون
سه نونی هستند که عصیان میکنند شعرا را در قافیه واقع شدن امّا نون بودن لفظ نون و
حوت ظاهر است امّا نون بودن دواة پس بنابر آنستکه بعض از مفسّرین مانند قاضی بیضاوی و
غیر آن نون در قول خدای تعالی نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ را بدواة تفسیر کرده اند امّا در قافیه
واقع نشدن اینها ظاهر است و از اینجا معلوم شد که شاعر اوّل از عین عین الفعل را اراده
کرده و از نون لفظ را و آنچه معنی نون باشد خواسته **حدیث** قال علی علیه السّلم

حدیث ۱

من لم یقل انّی رابع الخلفاء الاربعة فلعنة الله علیه المراد بالخلفاء الثّلثة الّذین یکون علی رابعهم
هو آدم و داود و هرون علیهم السّلم فانّهم هم الّذین نطق القرآن الکریم بکونهم خلیفة فانّه سبحانه قال فی
حقّ آدم ع وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً وقال سبحانه فی حقّ داود یا داود
اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وقال فی حقّ هرون وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ
اَهْلِي هٰرُونَ اَخِي فعلیّ رابع هذه الخلفاء **حدیث** قال علی علیه السّلم لاتصلوا و لا

حدیث

تزکّوا فانّ المصلی والمزکّی هما فی النّار لاتصلوا من التّصلیة قال الجوهری صلیت اللّحم وغیره اصلیه
صلیا مثل رمیته رمیا اذا شویته وفی ایضا صلیت الرّجل نارا اذا ادخلته النّار وقال ابن صلی فلان
النّار بالکسر یصلی صلیا احترق فالمعنی لاتصلوا ای لاتعذبوا فی النّار احدا قال النّبی صلّی الله علیه و آله
لاتعذّبوا بالنّار الّا ربّ النّار و لا تزکّوا من التّزکیة ای لاتزکّوا انفسکم و لاتجعلوها خالیة عن الخطاء
قال الله عزّ و جلّ و لَاتُزَكُّوا اَنْفُسَكُمْ بَلِ اللهُ يُزَكِّي مَنْ عِبَادِهِ مَنْ يَشَاءُ **حدیث** روی

حدیث ۱

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما نبيا الا من هم وعصى الا يحيى بن زكريا فانه ما هم ولا عصى وفيه

سؤال الدعوانه اذا صح ذلك فيكون يحيى عليه السلام خير الانبياء والجواب اولا انه قال الشيخ المفيد ره

في جواب المسائل العكبرية ان هذا الخبر غير ثابت عن النبي ص وثانيا انه لو ثبت هذا لما وجب ان يكون

يحيى افضل الانبياء اذ المراد بالهم والعصيان اما صغاير مغفورة كما ذهب اليه اهل العدل

او ترك الاولى كما يقول الشيعة وعلى التقديرين يمكن ان يكون من هم او عصى يزيد تكاليفه على من لم

يهم ولم يعص ويكون في اعاله وثوابه اكثر واعماله اشق واكثر صلاحا للخلق وانفع لهم والحاصل

انا نقول ان يحيى لشهادته في صغر سنه لم يهم ولم يعص ولم يصل منه ما صدر من ساير الانبياء ايضا

من الطاعات والاعمال الشاقة وساير الانبياء هموا او عصوا ولكن عملوا الاعمال الشاقة ومعهم

عصيانهم ايضا لم يكن كبيرة فلا يلزم من ذلك كون يحيى ع افضل من ساير الانبياء **حديث**

روي عن النبي صلى الله عليه وآله من سبق العاطس امن من الشوص واللوص والعلوص **اقول**

الشوص وجع الضرس واللوص وجع الاذن والعلوص التخمة قاله المطرزي وقال الثعالبي العلوص

الوجع من التخمة وقال الجوهري العلوص وجع البطن قال والشوص ريح تعتقب في الاضلاع

فائدة النساء تشتهين الجماع في الشتاء اكثر من الصيف والرجال بالعكس والسر

في ذلك ان الحرارة الطبيعية تغوص في الشتاء وتحتبس في البواطن لان مسام الجلد يتكاثف

في الشتاء فيهرب الحرارة الى عمق البدن من البرد الذي عن الخارج وفي الصيف يتحلل مسام

الجلد ينبسط الحرارة الغريزية الى الحرارة التي هي خارج البدن ومن جلتها ويبقى عمق البدن

باردا ويكون ظواهره حارة ولما كان اعضاء التناسل التي هي محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتسخن

في الصيف والسخونة موجبة لهيجان الشهوة فيتحرك للجماع في الصيف وفي الشتاء برد فتفتر ولما

اعضاء التناسل من النساء فباطنة فاذا غارت الحرارة الغريزية حركتهن للجماع في الشتاء وفي

الصيف تضعف فتقل **فائدة** بدانكه عرب هر شب از شبهاي ماه ايام را نامي

عليحده كذارده اند اول ودوم وسيم را غرر ميكويند وجهارم وپنجم وششم را نفل

وهفتم وهشتم ونهم را تسع ودهم ويازدهم ودوازدهم را عشر وسيزدهم وچهاردهم

وپانزدهم را

حديث

فائدة حكمية

اسامي ليالي الشهر

و یازدهم را بیض و شانزدهم و هفدهم و هجدهم را ذرع و نوزدهم و بیستم و بیست و یکم را ظلم
و بیست و دوم و بیست و سوم و بیست و چهارم را حنادس و بیست و پنجم و بیست و ششم و بیست و هفتم را
دآدی و بیست و هشتم و بیست و نهم و سی ام را محاق و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده
زمانهای عربیه بر سه شب بیان نام است ز اختیار شنوای بضبط آن مشتاق غرر و نفل تسع
و عشر چو بیض و درع ظلم حنادس و دبکر دادی است و محاق

حدیث

حدیث روی ان النبی صلی الله علیه و آله نهی عن قیل و قال اعلم ان المراد انه ص نهی عن فضول الکلام و التحدث
بما لا یفید مما قاله الناس و الحاصل انه ص نهی عن تضییع الوقت و القول بانه قیل کذا و فلان قال
کذا کما هو شایع بین الناس فیهما قولان محکیان و بناؤهما فعلان فاتی الاعراب علی آخرهما و اجریا
مجری الاسماء فکانهما صارا علماً لفضول الکلام

شعر عربی

شعر عربی شهدت بان الله
لیس بخالق و ان رسول الله لیس من البشر و ان علیاً لیس بابن عمه و من شک فی هذا المقال
فقد کفر خالق در اینجا از باب خلق است که معنی جامه های کهنه و پوسیده است یعنی شهادت
دادم باینکه خدا کهنه و پوسیده نیست و مراد از رسول الله در اینجا جبرئیل است و عمه در قوله بابن
عمه بکسر میم مخففه است بمعنی متحیر و گمراه یعنی علی پسر متحیر و گمراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است

کلام مبهم

کلام فیه ابهام من فضل علیاً علی عمر فقد کفر یا باینکه انشخص که تفضیل علی ع را
بر عمر میدهد میگوید علی افضل است از عمر این قول دلالت بر ثبوت فضیلت فی الجمله از برای
عمر میکند و اثبات فضیلت هر قدر باشد از برای عمر منافی ایمان است و از اینجا معلوم میشود
معنی حدیثی که اهل سنت نسبت بحضرت امیر علیه السلم میدهند که فرموده من فضلنی علی ابی بکر جلدته
حد المفتری

شعر مشکل

شعر فیه اشکال لقد رأیت عجیباً فی مجلسکم شیخاً وجا ربه
فی بطن عصفور وجا ههنا فعل ماض بمعنی قطع و ربه مفعوله و الباقی ظاهر

فائده

سؤال فقهی امتحانی

سؤال مردی در اول روز بزنی نکاح کرد بعنوان حرام و چون آفتاب بلند شد بر او حلال
شد و در وقت ظهر بر او حرام شد و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت
عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد

و بعد

ابن کنیز بهیت که صاحبش **جواب** چگونه میشود این فرض حلال گشت و بعد از ظهر

واضح نبود که کسی او را ببیند شخصی در اول روز او را بحرام دید چون روز بلند شد او را

خرید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزدیک

و در نزدیک غروب آن را ظهار کرد و در وقت عشا کفاره ظهار داد و در نصف شب او را یک طلاق داد

بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سؤالان**

الأول ما اصل امر جاء بز الحذف سوی حرکة ببقی علی اللسان **والثاني** في اى

قول یا نجاة السلة حرکة قامت مقام الجملة **والجواب عنهما** انهما یکونان

في الامر من وأى الواقع بعد امر اخر فینقل حرکة الهمزة الیه ثم تحذف على قياس تخفيف الهمزة بالنقل

حديث روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اكل البغفة وقذف الوغفة

واستعمل الخشبتين من الشوص والموص والعلوص قال في قرة العين البغفة ما يبقى من الغذاء

في خلال الاسنان والوغفة ما تنشر من الطعام حيال الخوان بخلاف ما في خلال الاسنان

سؤال شخصی داخل خانه شد که در آنجا زنی نماز میکرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر

باشوهر خود در خلوت بود پس چون نتها او را دیدند نماز و روزه آن دو باطل شد و سیم بر شوهرش

حرام گشت تصویر این چه نوع است **جواب** آنشخص داخل شوهر آن زن شوهر دار بود

بسبب آنکه خبر مرگش باو رسیده بود شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر قضاء نماز و روزه او را

میکردند پس بمجرد رسیدن آنشخص نماز و روزه آن دو باطل میشود و آن دیگری بر شوهر حرام

میشود **شعر عربي** ومهفهف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب

حرام والواو بمعنى رب ومهفهف بمعنى التلبين والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد

بالانتساب بيان النسبة والمعنى ان رب مليّن الاعضاء اى لطيفة الاعضاء وذلك عبارة بعيرة عن المعشوق

بما قلت له بين نسبك حتى اعرفك فاجاب بان قتل المحب لنا حرام والاشكال انما هو في الجواب حيث

انه لا مدخل له في هذا السؤال الظاهر ودفع الاشكال ان بني تميم يرفعون خبر ما النافية والحجازيين

ينصبونه والمجيب هنا رفع خبر ما وهو قوله حرام حتى يظهر منه نسبه وهو كونه من قبيلة بني تميم فكانه

الباب الثامن عشر في زيارة مولانا ابي عبد الله عليه السلام

عليك يا ثار الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم ان المضبوط في كتب الدعاء ثار بغير همز
والذي يظهر من كتب اللغة انه مهموز ولعله خفف في الاستعمال ثم ان الثار الدم وطلب الدم
والمراد هنا الاخير وقوله ثار الله يحتمل معنيين احدهما انك الذي يطلب الله بدمه من اعدائه
وح يقدر مضاف للثار اي اهل ثار الله ويكون اضافة الثار الى الله بمعنى من اي انك اهل الطلب الدم من
الله اي طلب الدم الذي يكون الطلب ناشيا منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب الناشي منه و
ثانيهما انك طالب الدم بامر الله او في سبيل الله وح ايضا يقدر الاهل ويكون اضافة الثار
اما بمعنى في اي انك اهل طلب الدم اي دم الشهداء في الله اي في سبيله حين الرجعة او يكون بتقدير
مضاف اخر اي انك اهل الثار بالله في الرجعة واما قوله والوتر فهو منصوب بتبعية الجزء الاول من
المنادى المضاف وهو بمعنى الفرد المتفرد في الكمال من نوع البشر في عصره الشريف والموتور الذي قتل
له قتيل فلم يدرك بدمه تقول وتره يتره وترا وترة وكذا وتره حقه نقصه ذكره الجوهري وقال الجزري من
فاتته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله اي نقص بقي وترا فردا فكانك جعلته وترا بعد
ان كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تاكيدا للوتر كقوله تعالى حجرا محجورا وقولهم برد بارد ومما
نسب الى النبي صلى الله عليه وآله من ساوى عشراته احاده فليس منا المراد

منسوب الى النبي

بالعشرات الحسنات وبالاحاد السيئات والتعبير عن الحسنات بالعشرات وعن السيئات بالاحاد لان في
ازاء كل حسنة عشر حسنات وفي ازاء كل سيئة ليس الا سيئة واحدة كما قال الله سبحانه من جاء با
لحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها والحاصل انه ليس منا احد الا مرجح
حسناته على سيئاته هذا وقد وجدت هذا الخبر في كتاب معاني الاخبار للصدوق منسوبا الى علي بن
الحسين عليه السلام هكذا حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين ع يقول ويل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت له كيف
هذا فقال اما سمعت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا
يجزى الا مثلها فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرا والسيئة الواحدة كتبت له واحدة

فنعوذ بالله ممن يرتكب في يوم واحد عشر سيئات ولا تكون له حسنة واحدة فتغلب سيئاته حسناته
عبارة مشكلة نفذت خشبة في بغبغة فبرزت بغبغة فقذف في جب والمعنى
او غلت خلالا في اللحم الباقي في الاسنان فخرجتها وطرحتها في بئر

ترجمهٔ عبارت مشکله

حديث

روى الصدوق ره في كتاب معاني الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن ابيه
عن ابائه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصة
والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التي تنتف الشعر
والمنتمصة التي تفعل ذلك بها والواشرة التي تشر اسنان المرأة وتفلجها وتحددها والموتشرة
التي تفعل ذلك بها والمراد بالواصلة التي توصل شعر المرأة بشعر اخر والمستوصلة التي تفعل ذلك
بها والواشمة التي تشم وشما في يد المرأة او في شيء من بدنها وهو ان تغرز يديها او ظهر كفها او
شيئا من بدنها بابرة حتى يؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل او بالنورة فيخضر والمستوشمة التي تفعل ذلك
بها ونقل الصدوق ره حديثا اخر يدل على معنى اخر للواصلة والمستوصلة وهو انه روى عن
ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله عليه وآله
الواصلة والمستوصلة يعني الزانية والقوادة **فائدة** يسمى الحسن والحسين عليهما السلام
بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدي هرون فسمى الحسن والحسين بهما كما رواه الصدوق
في معاني الاخبار عن جابر رضي الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسن عليه السلام فولدت وقد كان
النبي صلى الله عليه وآله امرهم ان يلفوه في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة عليها السلام يا علي سمه
فقال عليه السلام ما كنت لاسبق باسمه رسول الله صلى الله عليه وآله وجاء النبي ص فاخذه وقبله وادخل
لسانه في فيه فجعل الحسن يمصه ثم قال لهم رسول الله ص الم اتقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا
بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء واذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى ثم قال لعلي عليه السلام
ما سميته فقال ع ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عز وجل الى جبرئيل انه قد هبط الى محمد صلى الله
عليه وآله ابن فاهبط اليه فاقرئه السلام وهنئه مني ومنك وقل له ان عليا منك بمنزلة هرون من
موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبر قال لساني عربي قال سمه الحسن فسماه الحسن

فلما ولدت الحسين عليه السلم جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلم
وهبط جبرئيل عليه السلم على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يقرئك السلام ويقول
لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبير
قال لسانى عربي قال سمه الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما اسمان عبريان
ثم ان الاول بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة
الساكنة **حديث** في معاني الاخبار للصدوق ره عن ابي بصير قال سئلته عما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شر الثلثة ما معناه قال عني به الاوسط انه شر ممن
تقدمه وممن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم ممن تقدمه ابويه وممن تلاه اولاده
فهو الاوسط اي واسطة بين ابويه واولاده وكونه شرا من ابويه لانه ما صدر عنهما الا معصية يقبل
التوبة ويطهران منها باجراء الحد عليهما ولو لم يتوبا ولم يجد الايقاع بان لاجل هذه المعصية الا عقابا
بخلاف ولد الزنا فان كونه كذلك مما لا علاج له اصلا ويترتب عليه خباثة باطنية يوجب صدور
انواع المعاصي بل ربما يؤدي الى الارتداد واما كونه شرا من اولاده فظاهر لان اولاده وان كانوا اولاد
الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما يترتب
على كونهم كذلك من المفاسد اقل مما يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني الخلفاء اي هو شر من الاول
والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله **حديث** روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحل هذا الخبر يعلم بما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابان
ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلم عن ابيه عن جده عليهم السلم ان اعرابيا اتى رسول الله
صلى الله عليه وآله فخرج اليه في رداء ممشق فقال يا محمد لقد خرجت الي كانك فتى فقال صلى الله عليه وآله
نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمد اما انت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى واخو الفتى فقال ص
اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابرهيم فانا ابن ابرهيم عليه السلم واما اخو
الفتى فان مناديا نادى في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فعلي اخي وانا اخو
حديث روى الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلم

حديث

بيان [illegible]

حديث

انه قال ثلثة من عمل الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالانواء والانواء
جمع نوء وهو الانتقال بالابطاء والمراد بالانواء منهما ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة
السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسمى منازل القمر واسماؤها هكذا شرطين
بطين ثريا دبران هقعه هنعه ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا
اكليل قلب شوله نعائم بلده ذابح بلع سعود اخبيه مقدم موخر رشا ويسقط منها
الكواكب في كل ثلث عشر ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله في المشرق من ساعته
وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها بنقضي السنة ثم يرجع الامر الى
النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها
بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي النجم به وكانت العرب في الجاهلية
اذا سقط منها نجم وطلع اخر قالوا لابد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند
ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط حينئذ فيقولون امطرنا بنوء الثريا والدبران والسماك وما كان من هذه
النجوم **حديث** روى الصدوق ره في الكتاب المذكور باسناده عن عائشة قال كنت
عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابيطالب عليه السلم فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب قلت وما السيد قال من افترضت
طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح
وكذا بنا في قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله
بان يقال ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف وامثاله
فان عليا اشرف اولاد ادم بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا
اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان او امامان او نبي وامام مفترضا الطاعة الا لو نصب
النبي او الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة على كل من نصب عليه كافتراض طاعة المنوب عنه
واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله صلعم هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان
علي عليه السلم مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى الله عليه وآله ولم ينصبه على غير العرب لعدم

حديث في علي

القطع على التقية والرابع ان في الضماير المذكورة تشويشا من حيث ان اللازم ان يكون ضمير تلا عائدا
الى الامام عليه السلام وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله ثم وهذا
مضر بسياق الكلام والخامس ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة للحكم ولا للاستشهاد ولا
وجه ذكره والجواب اما عن الاول فهو ان الجواب تضمن بيان بعض اليدين وهو مسح الكفين و
حكمها بمسح منهما وذلك كاف ولعل الامام عم فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى حال
الاقتصار في الجواب عليه كما في قوله تعالى يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ وقوله سبحانه يَسْئَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ واما عن الثاني فبوجهين احدهما ان الغرض عن ذكر الايتين هو الرد على العامة حيث
يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى المرفقين في التيمم وتوجيه الرد انه اراد انه لما قيد في اية الوضوء
الايدي بقوله الى المرافق والتاسيس اولى من التاكيد فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزائد
او العبث فيثبت منه ارادة ما دون المرفق من اطلاق اليد ويدل عليه اية السرقة حيث انه اطلق فيه
اليد واريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة وليست كاية الوضوء
بعينه فلم تقيدوهما بما لا يدل عليه دليل وتقييده في الوضوء لا يوجب تقييده في التيمم بوجه
وثانيهما ان الغرض من ذكر الايتين التنبيه والاستشهاد على ورود الايدي مطلقة في الايات
متعددة كما في ايتي الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من اطلاقاتها مقيدا منصوصا كاية الوضوء لا يجوز
العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة واية التيمم فلا بد من استعلام بيانه من جهة السنة واما عن
الثالث فبانه يمكن حمله على التقية في تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة في القطع انه من
مفصل الزند ويحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتقية في هذا الحكم ولا يكون مقتضيا للتقية في
وجوب استيعاب اليد الى المرفق واما عن الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام
غاية ان يكون قال الاولى والثالثة بمعنى تلا او تمثل او نحوهما على انه لا ضير في بقاء الضماير على ما هو
الظاهر كما في قوله تعالى وَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ وغير ذلك واما عن
الخامس فبوجهين احدهما ان مراده عم ان الله سبحانه بين ما يجب مسحه من اليد في التيمم ولم يهمل
بيانه ولم يترك شيئا بغير حكم ولا حكما بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الايدي في اية الوضوء

بالمرافق

بالمرافق فی کل موضع یکون الحکم مستوعبا للید الی المرفق یجب التقیید بالمرافق فلو کان الامر کما یقوله

القائل من وجوب المسح الی المرفق لزم ان یکون الله سبحانه نفی التقیید وما کان ربک نسیا

معما

معما باسم جمال بر عکس نقیض نعم ار افزائی هر دو طرف عین بنا بی نامش

مراد از نقیض نعم لا است و عکس لا ال و مراد از عین چشم است و از دو طرف آن اول و اخر انست که

جیم و میم است هرگاه جیم و میم بر ال افزوده شود جمال حاصل میشود و هو المطلوب **معما**

ایضا

باسم شمس نام ان دلبر حمیده خصال قلب ماه است در میانه سال مراد از ماه قمر

و قلب قمر میم است و مراد از سال عدد ایام سال است که سیصد و شصت که بحساب ابجد ش و س

باشد و چون میم در میانه ش و س درآید شمس حاصل میشود و هو المطلوب **معما**

ایضا

باسم عثمان مصحف مکعب دو گر نقش کنی بر فرق مکعب دو نامش دانی مکعب عدد

عبارتست از عددی که حاصل میشود از ضرب آن عدد در نفس خود و ضرب آن ثانیا در حاصل

ضرب مثلا هشت مکعب دو است که حاصل است از ضرب دو در دو و ضرب دو در چهار که حاصل

ضرب اولست و مراد از مکعب دو در مصرع اول هزار است زیرا که دو موافق عدد حروف ده است

بجهت انکه دال چهار است و واو شش و مکعب ده هزار است همچنانکه ظاهر است و علامت هزار غین

و مصحف غ ع است و مراد از مکعب دو در مصرع ثانی هشت است که حاصل ضرب دو در دو و دو در

چهار است بنا برین هشت ثمان است و هرگاه عین در ابر ثمان بیفزائی عثمان حاصل میشود و هو المطلوب **حدیث**

بیان تفسیر الحدیث

روی عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال من خاف ادلج و من ادلج بلغ المنزل

الدلج هو السیر فی اللیل و فی الحدیث تفاسیر الاول ان مراده ص ان من خاف الله و الیوم الاخر

اجتهد فی العبادة ایام شبابه و قوته و سواد شعره و قد کنی عن العمل فی الشباب بالدلج فانه یکنی عن الشیبة

بالصبح و لذلک فسر قولهم عند الصباح یحمد القوم السری بان عند الشیب یحمد المرء ما عمله من الطاعات

ایام شبابه و ما احسن فی ذلک قول الشریف الرضی و قالت لمن زلج ملاک شیب خلع الجدید

خلع العذار فقلت لها نهار بعد لیل فما یدعوک انت الی النفار فقالت قد صدقت و انما من

باصبح من سراه فی نهار الثانی ان من طلب امرا یخاف فوته جد فیه فیکون الادلاج کنایة عن الجد و تحمل

المشقة

المشقة وعلى هذا يكون كلامه محمولا على العموم الثالث ان مراده ص من الادلاج العبادة في الليل وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة السير الى الله فمتى وقعت بالليل يكون ادلاجا والمعنى ان من خاف من العقاب عبد الله في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهرا بالليل ويمكن ان يكون مراده ص ان المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق سار في الليل لئلا يطلعوا عليه واذا سار بالليل بلغ المنزل فان قطع المراحل في الليل اسهل كما قيل تا شب نروى روز بمنزل نرسى **قال الله سبحانه** وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا اِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ **فان قلت** ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو في صدر الاية وتقديم اللهو على التجارة في اخرها **قلت** التجارة امر معقول يقبل الاهتمام ومقام التشنيع عليهم يقتضي الترقي من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء لا جد لهم في القيام بالوظائف الدينية ولا لهم قدم راسخ في الاهتمام بالاوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوي يرجون نفعه كالتجارة اعرضوا اعراضا تاما عن عبادة الله سبحانه ولم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا اليها جاعلين ما يأملونه من التكسب نصب اعينهم بل اذا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة بكثير وهو اللهو ضربوا لاجله عن العبادة صفحا وطووا عن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه ولم يستحيوا منك وانت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا ان المقام يقتضي تقديم التجارة على اللهو في اول الاية واما تقديمه عليها في اخرها فلان المقام يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله سبحانه من الاجر الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذي حصل لكم من اللهو بل خير من ذلك النفع الاخر الذي اهتممتم بشانه وجعلتموه نصب اعينكم وظننتموه اعلى مطالبكم اعني نفع التجارة التي يقبل الاهتمام في الجملة **من امثال العرب** اهون من تبالة على الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق وتخفيف الباء بليدة صغيرة من بلاد اليمن وعملها اول عمل وليه الحجاج فلما قرب منها قال للدليل اين هي قال سترها عنك هذه الاكمة فقال الحجاج ما اهون عمل بلدة سترها عني اكمة ورجع من مكانه فقالت العرب اهون من تبالة على الحجاج **في بعض الكتب** انه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السلم وكان مع احدهما

بيان تفسير الآية

في الجملة لان اللهو ونحوه حقير مرذول بخلاف ما يقبل للاهتمام

مثل

فضائل امير المؤمنين

خمسة ارغفة ومع الاخر ثلثة فجلسا ياكلان فجاءهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى لهما ثمانية دراهم
فطلب صاحب الاكثر خمسة فابى صاحب الاقل فتخاصما اليه فقال لصاحب الاقل قد انصفك فقال
يا امير المؤمنين حقي اكثر من ذلك وانا اريد مر الحق فقال اذا كان كذلك فخذ انت درهما واعط
الباقي **اقول** والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فاكل كل
منها ثلثه وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثي رغيف فاكل الثالث
من ارغفته ثلث رغيف واكل صاحب الاكثر ايضا رغيفين وثلثي رغيف فبقي رغيفان وثلث
رغيف فاكله الثالث فالثالث ايضا اكل رغيفين وثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من صاحب
الثلثة وسبعة اثلاث من صاحب الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد
حق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم **ومن الوقايع** التي جرت بين الحسن الصباح والوزير
نظام الملك ان السلطان ملكشاه امر بنقل بعض الرخام من حلب الى اصفهان فاكترى بعض اهل
العسكر لحمل خمسمائة رطل من الرخام المذكور جمالا من رجلين من العرب وكان لاحدهما ستة جمال و
للاخر اربعة وكان لكل منهما ايضا خمسمائة رطل فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا
الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالف دينار وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب
الستة ستمائة وصاحب الاربعة اربعمائة فاعترضه الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال قد
صرفت مال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق من ماله فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب
الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانمائة دينار وحق صاحب الاربعة مائتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معتد
ملخص فقال السلطان قل شيئا افهمه انا فقال الجمال عشرة والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلثة اخماس
الاحمال حملت على الجمال الستة وهي تسعمائة رطل خمسمائة منها لصاحبها واربعمائة للسلطان و
خمسان منها حملت على الجمال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل وللسلطان مائة رطل
فحمل صاحب الاربع خمسا من خمسمائة رطل فيستحق خمس الالف وهو مائتان وحمل صاحب الستة اربعة
اخماس الالف وهي ثمانمائة **فائدة** اعلم ان الالف بمنزلة هيولى الحروف ونطقها اما
تسميتها بالهيولى لان هيولى الشيء مادته وما لا يمكن وجوده بل وقابل يتوقف وجوده على كونه مركبا

بيان واقعة من وقايع الحسن بن الصباح ونظام الملك وزير

منها ومن شيء آخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن غيرها ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والذال ظاهر واما في مثل الجيم والعين وغيرهما فلتوقف وجوده على الباء وتركبه منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف واما تسميتها بالقطب فلان قطب الشيء وسطه والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما واما بواسطة غيرها كالجيم والعين فان وسطهما الباء ووسط الباء الالف فوسطهما الالف وقد يطلق القطب على الالف لتساوي عددي لفظهما فان عدد كل منهما مائة واحدى عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريقة مستحدثة في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي في الكشكول بعض الكلمات وطريقه ان يرسم خط عرضي وعلى فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف رقم يساويه في العدد فعلامة احادها ان لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان يصل اليه ولا يتجاوز عنه وعلامة مآتها ان يتجاوز عنه واما الالف فله حرف واحد وصوابه يكتب متجاوزا ويفرق بينه وبين الياء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٣ ٧ ٨ ٢ ومحمد هكذا ٤ ٤ ٤ ٤ وزيد بن خالد هكذا ٧ ٤ ١ ٢ ٥ ٢ ٤ ١ ٣ ٤ وغياث هكذا ١ ١ ٥ **فائدة** اعلم ان النار عند العرب خمسة عشر نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا يعملونها في المزدلفة حتى يريها من دفع من عرفة واول من اوقدها قصي بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنوات جمعوا ما قدروا عليه علقوا على اعناقها واذنابها العشر والضلع وصعدوا بها في جبل وعر واضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء وردوا انهم يمطرون بذلك ٣ نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت فاذا اماطت قالوا هذه النار قد تهددت ٤ نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقدوا له نارا بمنى ايام الحج ثم قالوا هذه غدرة فلان ٥ نار توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار الزائر والمسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا وقالوا ابعده الله واسحقه ٧ نار الحرب وتسمى نار الاهبة توقد على يفاع اعلاما لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فيغشى ابصارهم ٩ نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا رآها حدق اليها وتاملها ١٠ نار السليم وهي للملدوغ اذا سهر ١١ نار الكلب يوقدونها حتى لا يناموا ١٢ نار العزى كانت ملوكهم اذا سبوا قبيلة

في رسم خط مرموز

في عدد النيران

وطلبوا منهم كرهوا ان يعرضوا النساء نار الذلاء يفتضحن ١٣ نار الوسم التي يوسمون بها الابل ١٤ وهي اعظم النيران ١٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها الله

قواعد لطيفة ١ اذا اردت ان تعلم مقدار سطر من العدد تبتدئ باليمين وتسقط المراتب ثلثا ثلثا الى ان يبقى ثلث او اثنان او واحد وتقرء ما بقى على اثر الابتداء وتزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلثات السابقة عليه كذلك و تزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلاثات السابقة عليه وهكذا الى ان ينتهي الى المراتب الثلث الاول

مثاله اردنا ان نقرء هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التسعة مترتبة مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب ثلثا بقى ٩٨ فزدنا على ثمانية وتسعين لفظ الف ثلث مرات بعدة الثلاثات والمراتب الثلث السابقة عليها ٧٦٥ فزدنا على سبعمائة وخمس وستين لفظ الف مرتين والمراتب الثلث السابقة عليها ٤٣٢ فزدنا على اربعمائة واثنين وثلثين لفظ الف مرة والمراتب الثلث الاول مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف الف الف وسبعمائة وخمسة وستون الف الف واربعمائة واثنان وثلثون الف ومائة ٢ اذا اردت جمع اعداد متوالية مبتدئة من الواحد فاضرب العدد الاخير فيما يتلوه وتضرب احدهما في نصف الاخر او تزيد واحدا على العدد الاخير وتضرب نصف المجموع في العدد الاخير مثاله اردنا ان نجمع من الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر في خمسة او خمسة في نصف العشرة او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة فالحاصل وهو خمسة وخمسون هو المطلوب ٣ اذا اردنا جمع اعداد متوالية مبتدئة من اي عدد شئت تضرب مجموع الطرفين في نصف ما يزيد على تفاضلهما بواحد او بالعكس او تضرب نصف مجموع الطرفين في عدة تلك الاعداد مثاله في جمع الثلثة الى اثني عشر تضرب العشرة في نصف خمسة عشر او بالعكس او تضرب سبعة ونصفا في العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد متوالية من الواحد تزيد على الفرد الاخير او تربع نصفه وبعبارة اخرى تربع الشطر الاعظم للفرد الاخير وهو عدد تلك الافراد ففي جمعها الى احد عشر تربع الستة فعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى اي فرد يكون مربعا جذره عدد تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية مبتدئة من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة في احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد مبتدئة من

مثلاً اردنا ان نجمع من الواحد الى الثامن ضعفناه ثمانية و عشرين ونقصنا من الحاصل واحداً بقي مائتان و خمسة و خمسون وهو المراد

الواحد على نسبة الضعف فانقص من ضعف اخيرها واحداً فالحاصل هو المطلوب ۷ اذا اردت جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل في تاليه اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلثة والثلثة في الاربعة وهكذا فاجمع تلك الاعداد و تنقص من الاخير واحداً فمضروب احدهما في ثلثي الاخير هو المطلوب ۸ اذا اردت جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد فاجمعها و تزيد واحداً على ضعف الاخير ثم تضرب احدهما في ثلث الاخر فالحاصل هو المطلوب ۹ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تضرب مجموعها في نفسه فالحاصل هو المطلوب ۱۰ كل عدد ضرب في عدد تارة وقسم عليه اخرى فمضروب الحاصل في الخارج يساوي مربع ذلك العدد و بهذا يسهل طريق تحصيل المربع في كثير من المواضع ۱۱ زوج الفرد فقط لا يكون مربعاً ولا مكعباً ولا مال مال

فائدة مشهور است که سی نفر در کشتی نشسته بودند پانزده نفر از آنها مسلمان بودند و پانزده نفر از کفار بودند و آن کشتی مشرف بر غرق شدن شد کشتی کوچکی همراه بود مجموع آنها داخل آن شدند و میان مسلمان حکیمی بود دانست که این کشتی کوچک سنگین خواهد شد ناچار باید بعضی را بدریا انداخت پس او پیشتر داخل شد و هر که میآمد از مسلمان یا کافر در جائی مینشاند بطریقی که هر گاه نه نه بشمارند و نهم را در دریا اندازند اول پانزده نفر کفار در دریا انداخته میشوند و بعد از سبکی کشتی گفت باید نه نه شمرد و نهم را در دریا انداخت پس مجموع کفار بدریا انداخته شدند و طریق نشاندن را نظم کرده اند و آن اینست ز ترکان چهار و ز هندو است پنج دو رومی ایا یک عراقی به پنج دو باز و سه زاغ یکی چون مصیل سه رو زو شبی یک نماز و دو لیل دو میغ و دو ماغ و یکی هیچ بود ز نه نه شمردن بر افتد یهود یعنی طریق نشاندن آنست که اول چهار مسلمان نشانند بعد از آن پنج کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن سه مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن سه کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر یا بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک کافر و باین طریق که نشانده شود چون نه نه شمرده شوند و نهم بدریا انداخته شود مجموع کفار اول بدریا انداخته شوند قال الله سبحانه و یخرون للاذقان یبکون

بیان آیه

ويزيدهم خشوعا قال في الكشاف ما معنى الخرور للاذقان قلت السقوط على الوجه وانما ذكر الذقن
وهو مجمع اللحيين لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن انتهى واعترض عليه
بان اول ما يلقى الارض هو الجبهة والانف لا الذقن واجاب عنه في الكشف بانه اذا ابتدأ الخرور فاقرب
الاشياء من وجهه الى الارض هو الذقن وان كان في اثره وهو ابتداء الوضع على الارض الاقرب هو
الجبهة والانف ويمكن ان يقال في وجه ذكر الذقن انه اراد المبالغة في الخضوع فالمراد انهم يعفرون لحاهم
على التراب والاذقان كناية عن هذا وان يقال انه لما كان الذقن ابعد شيء من الوجه الى الارض في حال السجود
كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ في الخرور من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون
لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط اكثر في وصول الاذقان من وصول الجبهة وحاصله انهم يبالغون
في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه **فائدة** اعلم ان كلية العوالم
التي ضبطها اهل المعرفة اربعة عوالم عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الشهادة
اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه عن الذات المقدسة ويناسب الجبار وهو من جبرته على كذا او اجبرته اذا
اكرهته او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحيث لا تنالها الايدي لانه تعالى الزم الخلق واجبرهم بما حكم
به وقضاه او تعالى عن ادراك العقول فلم تبلغ غايته ومعناه واما عالم الملكوت فهو ما يعبر عن صفاته
تعالى وينقسم الى الملكوت الاعلى وهو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات وهي الصفات الحقيقية والملكوت الادنى
وهو ما يتعلق بها منها وهي الصفات الاضافية فللحق تعالى على كل ذرة ربوبية لاستيلائه على الكل وفي كل شيء
ملكوت لتصرفه في الكل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما عالم الغيب
فهو ما كان من المخلوقات غائبا عن احساسنا وعالم الشهادة ما كان منها محسوسا لنا قيل
ان مروان الحمار وهو اخر خلفاء بني امية انما لقب بالحمار لان العرب تسمون مائة سنة بالحمار ومن
زمن سلطنة معوية الى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالتركيب اضافي لا وصفي
فائدة لغوية قد ذكر اللغويون في مبدا اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها
انه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجا ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها
انه من الازر وهو الظهر لان الملك يتقوى بوزيره ومنها انه من الوزر وهو العبء والثقل ومنه

في العوالم الاربع

وجه تسمية مروان بالحمار

في مبدا اشتقاق الوزير

حديث انا ابن الذبيحين

قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي هو الاثم لثقلها في الوزارة من
او تكاثر المآثم **روى** ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا ابن الذبيحين والوجه فيه انه
من ولد اسمعيل عليه السلم وهو احد الذبيحين واما الآخر فهو عبد الله ع فان عبد المطلب لم يكن له ولد
الا الحرث فنذر انه ان ولد له عشرة ثم بلغوا النحر ان احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم
بنذره فاطاعوه فكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ عبد المطلب الشفرة لينحره فقام
قريش من انديتها وقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلق به الى عرفة وقال قربوا عشرة من الابل
ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فقربوا
عشرة فخرجت على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت
مائة فخرجت القداح على الابل فنحرت **شعر لابي تمام** احاولت ارشادي

شعر ابي تمام

فعقلي مرشدي ام اشتمت تأديبي فدهري مؤدبي هما اظلما حالي ثمة اجليا ظلاميهما عن
امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر واراد بحاليه الفقر والغنى والصحة والمرض
واليسر والعسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لان العيش لا يطيب لعاقل لعلمه وتفطنه لكونه
مشوبا بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدوا لكل فاضل وقوله اجليا الخ اي كشفا ظلاميهما وصرت في
لكثرة التجارب ومقاساة الشدائد شيخا في سن الصبي متجملا بلباس آراء غير متزلزل عنها ولا متحير
فيها **فائدة** انما سميت الجمعة جمعة لان الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت

في وجه تسمية الجمعة

المخلوقات فيه وقيل سميت بذلك لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار
وذلك قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة وقبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا
ان لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة ايام هو السبت وللنصارى يوم اخر كذلك فلنجعل لنا يوما نجتمع
فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا
الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسموه يوم الجمعة وقيل اول من سماه جمعة كعب بن
لوي لاجتماع الناس فيه اليه وهذا الرجل اول من قال كلمة اما بعد **قولهم** هذا الامر لا يركب

مثل

اليه اعجاز الابل اي ما يقاسي له الذل والاصل في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبيد والاسير

وما يجري مجرى هذا ويركبونهم عجز البعير **فائدة لغوية** في كتاب ادب الكاتب انه ما
جاء مخففا والعامة تشدده الرباعية للسن ولا يقال رباعية وكذا الكراهية والرفاهية وصلت كذا
طماعية في معروفك ومن ذلك الدخان والقدوم ومما جاء ساكنا والعامة تحركه بثق في اسنانه حفر حلقة
الباب وحلقة القوم وليس في كلام العرب حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل كفرة جمع
كافر ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعقار والدجاجة والدجاج وفص الخاتم ومما جاء
مكسورا والعامة تفتحه الدهليز والضفدع والانفحة ومما جاء مضموما والعامة تفتحه على وجهه طلاوة وثلب
جدد والجدد بفتح الدال الطرائق قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة تضمه
الانملة بفتح الميم واحدة الانامل والعوض ومما جاء مضموما والعامة تكسره المصران جمع مصير
كالجربان جمع جريب

من كلمات العرب

اذا ظهر البياض قل السواد يريدون بالبياض
اللبن وبالسواد التمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في تلك السنة وبالعكس

حديث نبوي

قال رسول الله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر اي الى العرب
والعجم لان الغالب على الوان العرب الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم
ما عدا العرب وقيل المراد بالاسود والاحمر الجن والانس والاسود كناية عن الجن لعدم ظهورهم والاحمر الانس

وجه تسمية ايام العجوز

فائدة في تسمية الايام التي في اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر
قومها ببرد يقع وهم لا يعتقدون ولا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد واهلك زرعهم فقيل ايام العجوز وبرد العجوز
وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار انها سميت بذلك لانها ايام العجز اي ايام اخر البرد وقيل انها سميت
بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها انهم يزوجوها فاشترطوا عليها ان تبرز في الهواء سبع ليال ثم
يزوجوها وكانت الواقعة في تلك الايام ففعلت فماتت من البرد فسميت الايام بهذا الاسم

القاب بعض الصحابة

قد لقب
بعض من الصحابة والتابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري
خرج يوم احد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم
قتيل الجن وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري وهو شهد
لرسول الله صلى الله عليه وآله في قضاء دين اليهود ومنهم ذو العينين وهو قتادة بن النعمان اصيب

عنه يوم احد عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومنهم ذو اليدين هو عمير بن عبد عمرو
كان يعمل بيديه معاً ومنهم ذو الثدية كان رأس الخوارج وكبيرهم وجد في القتلى يوم النهروان كانت
احدى ثدييه مخدجة كالثدي وعليها شعرات ومنهم ذو الثفنات كان يقال ذلك لعلي بن الحسين
ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على اعضاء السجدات منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود
ومنهم ذو السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين ومنهم ذات النطاقين
وهي اسماء بنت ابي بكر لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه وآله
مهاجراً الى المدينة ومنهم سيف الله وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وقد يستعمله العامة في
خالد بن وليد ومنهم مصافح الملائكة وهو عمران بن الحصين ومنهم ذو العمامة وهو ابو
احيحة سعيد بن العاص بن امية كان اذا لبس عمامة لم يلبس قرشي عمامة حتى ينزعها **فائدة**

لعل وفي اللغات

اعلم ان لعل كلمة ترج وفيها لغات لعل وعل ولعن بالنون وعن ولأن بفتح اللام وأن و
رعن ورغن بالغين المعجمة ولعلت بزيادة التاء في آخر لعل وقال الصغاني ان لعل يكون حرف
جر في لغة بني عقيل كما يكون متى حرف جر في لغة بني هذيل **شعر لابي نواس**

شعر لابي نواس

اقمنا بها يوماً ويوماً وثالثاً ويوماً له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير في المثل ان مراده من
ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال يا عجباً له يأتي بمثل هذا البيت السخيف وقال الصفدي ابو
نواس اجل قدراً من ان يأتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل والظاهر ان مراده ان المقام
كان سبعة ايام لانه قال بعد قوله وثالثاً ويوم آخر له اليوم الذي رحلنا فيه خامس ولا شك ان
اليوم الذي ترحلوا انما يكون خامساً لليوم الذي بعد الثالث اذا قاموا بعد الثالث اربعة
ايام ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحل ثامناً لما بعد الثالث **شعر عربي**

شعر آخر

يلومني العاذل في حبه وما درى شعبان اني رجب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم
مؤتمراً وصفر ناجراً وربيع الاول خواناً وربيع الآخر وبصاناً وجمادى الاولى الحنين وجمادى الآخرة
الرنة ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان الناتق وشوال وعلاً وذو القعدة هواعاً وذو
الحجة بركاً ومعنى الشعر واضح اي يلومني العاذل في حبه ولم يدر انه في رجب وما درى شعبان

افلاطون و ارسطو — ترجمه تلامذه افلاطون

ای الغافل انی رجب ای اصم **فائدة** کان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقیون و
الرواقیون والمشاؤن فالاشراقیون هم الذین جردوا الواح عقولهم عن النقوش الکونیة
فاشرقت علیهم لمعات انوار الحکمة من لوح النفس الافلاطونیة من غیر توسط العبارات وتخلل
الاشارات والرواقیون هم الذین کانوا یجلسون فی رواق بیته ویقتبسون الحکمة من عباراته
واشاراته والمشاؤن هم الذین یمشون فی رکابه ویتلقون منه فوائد الحکمة فی تلک الحالة
وکان ارسطو من هؤلاء وربما یقال ان المشائین هم الذین کانوا یمشون فی رکاب ارسطو لا فی
رکاب افلاطون **فی الحدیث** خیر الخیل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق

تحجیل

الیمین فان لم یکن ادهم فکمیت علی هذا الشیة الادهم الاسود والاقرح الذی فی جبهته بیاض
بقدر الدرهم والارثم ما فی شفته العلیا وانفه بیاض والمحجل بیاض قوائم الفرس قل او کثر
بعد ان لا یجاوز الارساغ ولا یجاوز الرکبتین والطلق بضم الطاء المعجمة عدم التحجیل **معما**

معما

باسم مسافر تا ز قلب نام یار آگه شدم دل ز فکر بیهده پرداختم مراد از نام آست
وقلب اسم مسا است و هرگاه دل از فکر پرداخته شود یعنی کاف آن برود فسا ماند و چون فر
با مسا جمع شود مسافر حاصل میشود **معما باسم همام** خوبان ستارگان

ایضاً

سپهر ملاحتند ماه است در میانه ایشان نگار من مراد از ایشان عربی است که لفظ هم باشد
وماه که در میانه هم باشد همام حاصل خواهد شد **معما باسم نوردین**

ایضاً

آنکه هستم رخاک در گه او من بیچاره روز و شب محروم وطنش در میان جان منست
درون دل او کنی معلوم مراد از نی درون دل نی درون قلب است وقلب در اینجا مصدر یعنی
مقلوب است یعنی نی در درون مقلوب نی در درون نوردین است **لغز**

لغز

باسم کلنگ دو شانه سر دو مرغ از مرغزاری کرد پرواز بقصد هر دوشان آهنگ کردم
یکی را پا بریدم کشت بی سر یکی را سر بریدم لنگ کردم چون پای شانه سر را بیندازی یعنی لفظ
سر را و هن شانه میماند بی بسه ... شود و چون سر کلنگ را که کاف است بیندازی لفظ لنگ باقی
میماند **حدیث** ... صدوق ره فی معانی الاخبار باسناده عن عمرو بن سعید

حدیث فی الخیر

عزائمه

عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن عليه السلام حيث دخل داود الرقي فقال جعلت فداك ان الناس يقولون اذا مضى للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن عليه السلام ادع ولو بشق الصفا فقلت جعلت فداك واي شيء الصفا قال ما يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله ادع ولو بشق الصفا رد على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة اشهر فان المفهوم منه ان بعد مضي ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تمامية الولد وخروجه حيا سويا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه فقال عليه السلام ليس كذلك بل يلزم الدعاء لشق الصفا وخروج الولد منه الذي يكون في اخر وقت تمامه وبقاءه الى وضعه **وروي** انه لما نزل قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا خرج النبي صلى الله عليه وآله يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيحه ذلك ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها نكرة مثلها صارت اثنتين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدتها معرفة فهي هي تقول كسبت درهما فانفقت الدرهم فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع الالف واللام ثم ثنى نكره فصار المعنى ان مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تيأس اذا اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر طويل ولا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل فان العسر يتبعه يسار وقول الله اصدق كل قيل **فائدة** قد اشتهر في اسم اخي يوسف عليه السلام ابن يامين وهو كما صرح به في القاموس غلط بل هو بنيامين كاسرافيل **وروي في الكافي** عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فانه ان لم ينفعكم حب علي وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية المراد بالناس اهل السنة واطلق الناس عليهم في الاخبار كثيرا ويمكن توجيه الحديث بوجهين احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فيتهموكم بسبب الاعتزال بحب علي وفاطمة عليهما السلام ويعادوكم ولا تظهروا حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في السر اي مع كون الحب سرا ومع مخالطة الناس بل امكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحب في العلانية ايضا اي لو كان علانية ايضا بل يجب ان يكون الحب بحيث لا يتفاوت سرا وعلانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا مخالطتهم لاجل حبهما وعلى هذا فيكون الظرف متعلقا بالحب وثانيهما ان يكون معنى نفع حبهما في السر اتباعهما واطاعتهما فان من احب احدا اطاعه واتبع امره ونهيه ومقاله وفعاله لا محالة

العسر بين اليسرين

اسم اخي يوسف عليه السلام

حديث مخالطة اهل السنة

ويكون

ويكون المراد انكم تدعون حبّنا اهل البيت في الظاهر وهو لا ينفعكم فتنفعوا بحبّنا في التزام اتباعنا والاقتداء بنا في مخالطة الناس وتحمّل الاذى عنهم في الله عزّ وجلّ روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال اخبر تقله قوله اخبر امر من الخبر بالضم وهو والخبرة بالكسر الاختبار التجربة والامتحان و تقله من قلى يقلي القلى وهو البغض والهاء للسكت والمعنى اذا اخبرت تبغض فان مع التجربة يظهر ما يكره غالبا وقريب منه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالط الناس تخبرهم ومتى تخبرهم تقلهم ونقل عن مامون الخليفة انه قال لولا ان عليا عليه السلام قال اخبر تقله لقلت انا اقله تخبر والوجه فيه ان الحب يعمي عن رؤية المساوي والاختبار لا يحصل الا من القلى والى هذا يشير كلام الشاعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا روى في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من يتفقد يفقد ومن لا يعد الصبر لنوائب الدهر يعجز ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله ثم قال اقرضهم من عرضك ليوم فقرك قوله من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتعرفها يفقد الصديق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخير في الناس قليل وقوله ثم اقرضهم من عرضك ليوم فقرك اي اقرضهم من عيبك وذمك يعني من عابك وذمك فلا تجازه واجعله قرضا في ذمته تستوفيه منه يوم حاجتك في القيمة روى في الكافي باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام انه يقول ايّاكم والكذب فان كل راج طالب وكل خائف هارب وفيه اشكال وهو انه ما معنى تعليل الحذر عن الكذب بقوله فان كل راج طالب الخ ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انه عليه السلام اراد ان لا تكن بوافي ادعائكم الرجاء والخوف من الله تعالى وذلك لان كل راج طالب لما يرجوا ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكل خائف هارب مما يخاف منه مجتنب عما يقربه منه وانتم لستم كذلك وثانيهما انه عليه السلام حذر من الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وعلى غيرهما ومن ادعاء الذين مع ترك العمل به والترغيب في الصدق بان الكذب ينافي الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب ومن لم يطلب الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن انتفى فيه الخوف والرجاء فهو ليس بمؤمن

حديث

حديث

الكذب
حديث

أسولة في النسب

كما هو المقرر عند أهل الإيمان ودلت عليه الروايات **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت الآخر فرزق كل واحد منهما ابنا فالابنان كل منهما خال الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما ابن خال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين باخت الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان ان يكون كل منهما عم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بام الآخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل منهما عم الآخر **سؤال** ان قيل يمكن ان يكون رجلان كل منهما عم ام الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال ام الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت بنت الآخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال ام الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال اب الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان كل منهما بام ام الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال اب الآخر

حديث مشكل

سأل راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام بان قال يا مولاي ما الكفر والايمان وما الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلام حمله على عجزه وشجعته نفسه بسؤال آخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والموجد الموجد والجاد الجامد والناقص الزائد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه وراى تسويل نفسه له قال يا عم اي شيء تقول يا ابن عمي من تقول ولمن تقول بيننا انت تصورنا نحن نحن فهذا جواب موجز واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الداري والحمد لله البارئ ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المقبولان المردودان

غرائب اسئلة الرضا عليه السلام مع راس الجالوت

احدهما الجنة والاخرى النيران وهما اللذان المتفاقان المختلفان وهما المرجوان ونص به الرحمن حيث قال مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ونعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا ظهر جواب باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنه على الشيطان فلما سمع راس الجالوت كلامه بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا اقول راس الجالوت اكبر علماء اليهود كما ان جاثليق هو اكبر علماء النصارى قيل في بيانه ان مراده الاصلي ليس السؤال عن نفس هذه الامور بل هو مقصود بالتبع ومقصد الاصلي السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التنافي بينهما وسلك في السؤال مسلك الجدل حيث استدل بكلام الرحمن بيانه انه تعالى قال في سورة الرحمن التي هي مجمع تعداد النعم الى القوم والاولى بعد ذكر نعمه تعليم القران خلق الانسان علمه البيان فذلك يقتضي ان يكون خلق الانسان اعظم النعماء وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير وذلك يقتضي الجبر في العقائد والافعال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضي خلق الضمير في الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره باللسان والبيان كان بخلقه وتعليمه ايضا فذلك يستلزم ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله تعالى ومع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة وعلى هذا فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجوبهما هذا القدر وجد في النسخة الشريفة ولم يتم بيان حبر راس الجالوت وعدم تمامه اما لحدوث غايقة لمؤلفه طاب ثراه او لفقد بعض الاوراق من النسخة اي نسخة الاصل او لعدم وفاء عمره الشريف باتمامه

والله عالم بحقايق الامور

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام

مع رأس الجالوت اعلم علماء اليهود اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على اقرانه وارتفع
عن التعريف واستغنى عن التوصيف من كان فوق محل الشمس منزله فليس يرفعه شيء ولا يضعه
اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوائد
والفرائد والعوائد والقواعد من نكت العلوم ونخب الرسوم فلعمري ان ما فيه من الزواهر النواضر
بلذة الاسماع وبقرة النواظر من بين اترابه في كل مسئلة كانه البدر بين الانجم الزهر بل نوره
غلب الشمسين ضوءهما فليس مع نوره شمس ولا قمر وكيف لا وهو مصنف مصنف العلوم و
مدرسها والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة فراق والمجتهد على الاطلاق اعلى الله مقامه ورفع
درجاته لكن لما لم يخرج من المسودة تاما وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يكمل شرح حديث ثامن الائمة
صلوات الله وسلامه عليه مع راس الجالوت شمر لاتمامه والسعي بتمامه خادمه العالم العامل الفاضل الكامل
سند الفقهاء ومستند العلماء شيخنا المؤيد مولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فاكمل تفسير
الحديث والحق به شرح خطبة اول الائمة وهادي الامة امير المؤمنين عليه وعلى اولاده صلوات الله
الملك المبين في جوامع التوحيد ليكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مسكا وفي ذلك فليتنافس
المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون وشرحه حسب مقتضى الحال والحمد لله العلي المتعال وهو حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الخبر ما تصدع بيانه افاض الله عليه شآبيب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان ذلك
الذي يبشر الله به عباده فكم من ستر مكتوم كشف لثامه فقربه قلب كل طالب وكم من رحيق مختوم
فض ختامه فاقربه عين كل شارب الا انه قد مضى وما اتم معنى حديث الرضا لكنه شمل
التوفيق سبط الدقيق البحر العميق الذي عقمت النساء ان يأتين بمثله وما اظلت السماء
على نظيره من قبله البحر المواج اذا تكلم والسراج الوهاج اذا ظلم الجهل وادلهم الطود الباذخ

والشامخ

والسنام الشامخ بند الظلام وعلم الاعلام ظهير الملة والدين ومبين قوانين الشرع المبين
المولى الامجد والامام الاوحد الحاج ملا محمد البنه الله تعالى حلل النور وسقاه من عين
السلسبيل والكافور حتى افاد واجاد وبين المراد واظهر الكنوز من مطاوي هذا الحديث
المرموز من طلب الطالبين بطيب انفاسه وكشف القناع عن وجوه اعراسه فكان الجدير ان
يجعل ذلك من متممات هذا الكتاب لئلا يقرع الطلاب في حله كل باب والله الموفق للصواب

قال نور الله تعالى مرقده

بيان معنى حديث الرضا عليه السلام في جواب راس الجالوت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين **وبعد** يقول الراجي رحمة
ربه الباقي محمد بن احمد بن محمد مهدي النراقي ان بعض الفضلاء الاصدقاء سالني
عن بيان معنى هذا الحديث الشريف الذي هو شبه المرموز سوالا وجوابا فاجبته مع قصور
البال واختلال الاحوال اذ لم ينبغي رده **قال** حفظه الله ايها العالم الرباني والعارف
الصمداني والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين المامول من الطاف
جنابكم ان تمنوا على ببيان معنى هذا الحديث الشريف وشرحه وتبيينه على وجه التفصيل
وهذه عبارته سأل راس الجالوت مولانا الرضا عليه السلم فقال يا مولاي ما الكفر
وما الايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما رجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت
حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا
كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلام
حمله على عجزه وشجعته نفسه لسوال اخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المنكر والمتكثر
المتوحد والموحد الموجد والجاري المنجمد والناقص الزائد **فلما سمع الرضا عليه السلام**
ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه اي شيء تقول وممن تقول ولمن تقول بيننا انت
انت صرنا نحن نحن فهذا الجواب موجز واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الداري والحمد لله
الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المتفقان المختلفان وهما الرجوان

ونص به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان

ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا يظهر جواب باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن و

الصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان فلما سمع رأس

الجالوت كلام عليه السلام بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول

الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** رأس الجالوت

هو اكبر علماء اليهود كما ان القسيس والجاثليق والبطريق من رؤساء علماء النصارى واليهود من هاد

الرجل اذا تاب ورجع قيل انما لزمهم هذا الاسم لقول موسى ع انا هدنا اليك اي رجعنا وتضرعنا و

اليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا واحدة وهي ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن قبله شريعة الا

حدود عقلية واحكام مصلحية كما لم يكن قبل التورية كتاب وانما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده

شريعة اخرى لان النسخ في الاحكام بداء وهو ممتنع على الله وقد حكى الله عنهم نفي البداء بقوله تعالى

وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وتلك السؤالات لرأس الجالوت مبنية على مذهب الجبرية

والاضطرار في افعال الانسان وغرضه الايراد على اصحاب الشرايع والاديان في تميزهم بين الكفر و

الايمان في استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب والاستدلال له على طريق المحاجة بالاية الشريفة

قوله ما الكفر وما الايمان وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان الاستفهامات متناقرة

للايراد على التفرقة بين الكفر والايمان في المواخذة والعقاب والاجر والثواب على رأيه الفاسد من

مجبورية كل احد على ما عليه من الكفر والايمان فلا يكون هناك ما يستلزم العذاب لا لاستعلام ماهية

الكفر والايمان لعدم ملائمته لاستشهاده بالاية حيث لم يقع على ذلك حكاية تدل عليه بما لا يوافق

سائر سؤالاته واجوبة الامام عليه السلام عنها الظاهرة في كون المقصود منها واحدا كما سننبه عليه والكفران يحتمل

ان يكون عطفا تفسيريا للكفر والايمان فكان المراد بهما الكفر بالرحمن والكفر بالشيطان والتعبير

عنهما بالتثنية للاشارة الى ما عبر عنهما بالكفر في القرآن كما سننبه عليه وان يكون المراد منهما الكفر بالمعنى

المتداول عند ملاحظة ارباب المذهبين حيث يسمي كل منهما معتقد الاخر كفرا وان اختص احدهما بهذا الاسم

في نفس ويحتمل ان يكون المراد كفران النعمة اي مطلق العصيان الموجب للمواخذة على اعتقاد المسلمين و

المراد

المراد بالشيطانان شيطان الجن والنفس الامارة اللذين يستندون الكفر والضلالة الى اغوائهما
وتسويلهما في القلب فانكرهما في توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللعن عليهما عندهم لنسبة الشرور
الى اغوائهما **وقوله** اللذان كلاهما المرجوان اشارة الى ايراد اخر على الطعن عليهما والاستعاذة
منهما وهو ان هذين السببين للكفر الذين يزعمونهما الشيطانين هما من النعماء المرجوة التي من الله
بها على عباده في سورة الرحمن في قوله خلق الانسان علمه البيان حيث ان الاية في مقام الامتنان
ودلت على مجبورية الكفر والايمان فيكون سببهما مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل منهما في الانسان
امران فطرة اقتضائية مستعدة له وفعل يوجب خروج ما في قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما
اضطراري من فعل الله سبحانه دل على الاول قوله تعالى خلق الانسان اي على ما هو ميسر له بخصوصه
ويصير اليه وعلى الثاني قوله تعالى علمه البيان اي علمه ما في فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان
وجعله ظاهرا ومبينا فصارتا المقابلة فالاغواء الذي ينسب الى النفس الامارة هو من الفطرة الاصلية
والجبلة الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه **قوله**
فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله مليا لم يجر من باب الافعال الاجوف الواوي من المحاورة بمعنى
المجاوبة لما فيهما من مراجعة كل من المتحاورين القول ورد الكلام يقال تحاور الرجلان اذا رد كل
منهما على صاحبه ونكت من ينكت بضم الكاف اي يفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضيب
وهو ان يخط بها خطا فيؤثر فيها كالمفكر المهموم واطرق اي ارخى عينيه ينظر الى الارض وفي الصحاح
عن يعقوب اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم ومليا اي طويلا وسكوته عليه السلام اما لاظهار التنفر
والتضجر عن محاورته استنكارا عليه لمقالته المنافية لجميع الشرائع حتى دين اليهود الذي هو منهم
بتفسيره الاية الشريفة بخلاف ما اراد الله تطبيقا لها برايه الفاسد او من باب المساكتة عن سؤال
الجاهل وحمل سؤاله على ما لا يليق ان يصدر مثله عن سائل عاقل او من باب المداراة وتمكينه على
اظهار جميع ما اختلج في قلبه من الشبهات حتى كان اصغائه عند الجواب ادخل في استفادة الحق او
لانه عليه السلام يعلم بالامامة او من حال ذلك اليهودي انه يسئل عنه سؤالا اخر واراد ان يجيب
عنهما بجواب واحد اظهارا لعلو فضله وتعريضا على افتخاره بعلمه ليكون اتم في اسكاته وافحامه

وكان كالاعجاز له او لتوقير الحكمة كما روى عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلام انه سئل عن
مسئلة فتراخى في الجواب ثم اجاب بعد التأمل فقيل له في ذلك فقال توقير الحكمة **قوله**
فلما راى راس الجالوت سكوته ع حمل على عجزه وشجعته نفسه لسؤال اخر العى خلاف البيان وقد
عى في منطقه فهو عيى على فعيل وفي هذا الكلام ايضا اشارة الى ان غرض اليهودى من الاستفهام
مجرد المحاجة لا استفادة الحق **قوله** فقال يا ابن المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر
المتوحد والموجد الموجد والجارى المنجمد والناقص الزائد تلك الاستفهامات مبنية ايضا على
الانكار على التميز بين الكفر والايمان باستحقاق الثواب او العقاب في الجزاء كما يشير اليه كلام الامام ع
في اخر الجواب بقوله ع وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاته فانه ظاهر في كون متعلقاته في سؤالاته احد
وانما اوردها اتيانا بشبه الغاز واحجية اعتراضا على المذهب الحق باستلزامه الحكم بالمتنافيين نظرا
الى كونهما واحدا بزعمه في الاضطراب وعدم القدرة على خلافه فما تلبس به فكيف يحكم بتكثرهما باعتبا
اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثرا باعتبار صلاحيته فلا يتحدان فيهما بالنسبة الى كل انسان فكيف
يحكم بتوحدهما في الصلاحية والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجدا بالفتح لغير نفسه وهو الله
فكيف يكون موجدا له ومختارا فيه والى كونه جاريا على مقتضى الفطرة والمشية السابقة الالهية فكيف يكون واقفا
ومنجمدا متوقفا على اختيار العبد واجزائه والى كون الناقص هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن ازدياده
والتكميل **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله ع هذا جواب موجز تسويل النفس تزيينها
وبينا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا
نحن نرقبه اتانا نفتديه بين اوقات رقبتنا اياه وفي النهاية بينا وبينما ظرفا زمان بمعنى المفاجاة ويضافان
الى جملة ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله افحامه بالجهل فان الغرض الاصلى
لرأس الجالوت من المخاصمة مع الامام ع الاحتجاج على مطلبه الفاسد بالاية الشريفة فاثبت عليه عدم طريق
له الى فهم معنى الاية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغايب عن محضر الخطاب معنى الخطاب
المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلثة اما بكونه من اهل بيت الخطاب المطلعين على القرائن المنفصلة
والشواهد الحالية والاشارات الحضورية والتنبيهات الشفاهية بنشوه في زمرتهم واستحضاره

ما الديهم واستخلافه عنهم واستيمانه لاسرارهم او باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقررة
في العرف واللغة او باستعلام من احد المخاطبين بلا واسطة او بواسطة معتبرة ونبه الامام ثم على
نفي الثلثة بالنسبة اليه فنبه اولا بابن ابيه ونادا به تنبيها على ان ابيه غير منتسب الى من خوطب به بل
فيه اشعار بانه غير معروف مطلقا فضلا عن تلك النسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحي و ورثة علم القرآن
حتى كان مطلعا على غايبه واسرار تنزيله وتاويله واشار ثانيا بقوله ثانيا اي شيء تقول الى انه لفظ
الاية ليس نصا ولا ظاهرا ١٢٢١ بمقتضى القوانين الوضعية فيما حمله عليه ولا يشبه كلامه كلام اهل المحاورة و
المجاورة ولا هو سنخ الكلام بل هو من باب النعيق والنهيق ووجه ان خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقا
على الاضطرار في افعاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقده من الكفر او الايمان والتزامه
بشيء من الدلالات المعتبرة بل معناه الظاهر المطابق للمتفاهم منه عرفا ولغة والمطابق لمحكمات اخر منها الاية
الاية التي استشهد بها الامام ثم انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلمه ما يفصل ويبين كل
شيء فانه خلق الانسان وسوى نفسه فالهمها فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر
فمن يحيى حي عن بينة ومن يهلك هلك عن بينة وهما من اجل نعماء الله سبحانه للانسان فلا يستلزم
جبرا ولا اكراها اذ ارشاد السبيل واراءة طريق الخير والشر ليس معنى الزامه والاكراه عليه ويمكن ان
يكون المراد بالبيان العقايد الايمانية الحقة او ما يعم نحوها من العلوم الدينية وبتعليمها اعطاء
اسباب حصولها من نصب دلائل الربوبية وايجاد المشاعر الادراكية بان ركبت في عقولهم ما يدعوهم
الى الاقرار بالعقايد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها ومن عليهم بها فمن غشي فكفر
فقد غشها وعليها استر بسوء اختياره من التمادي في الغفلة واتباع الشهوات ويشير الى هذا قوله سبحانه
وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى
شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ يعني نشرها لهم من اصلاب معادنها الاصلية و
مباديها العقلانية ونصب لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية والمشاعر العقلية الداعية
الى الاقرار بها وصارت بها اذوانهم شهودا او يسمعون بها الخطاب الست بربكم كما يسمعون بها
الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الجونية وقالوا بالسنة ملك العقول بلى انت ربنا وهذا الاشهاد

منجهة

من جهة كراهة ان يقول الجاحدون يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين دلّت الاية على اقرار الجميع
باقتضاء فطرتهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان خروجها عنها بالغفلة ونبّه ثالثا بقوله عليه السلام
وممّن تقول على كون ما فهمه من الاية منقولا عن المنزل الله للقران ولا عن ملته المنزل به ولا عن اوصيائه
وامنائه بل خلافه ثابت عنهم ثم اشار بقوله عليه السلام ولن تقول بانك مع قصورك وسوء فهمك و
عدم استناد ما فهمت الى سند يحتج به على مع ما لى من معرفة معاني القران بجميع طرقها فاني ابن
رسول الله صلى الله عليه واله المخاطب به وابن اوصيائه ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته
بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن اهل القران واهل المعرفة بتفسيره وتاويله وظاهره و
باطنه ابا عن جد فتلك لنا ما نزل على جدنا واعطانا علومه في المهد وكهلا كتكفل الكون الى الكرمان ثم
اكّد ذلك بقوله بينا انت انت صرنا نحن نحن على طريق الاستفهام الانكاري بحذف الاداة تنبيها
على سره بان علمهم ليس بمكتسب يعني هل صرنا نحن متلبسين بما نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة
الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية عن التبيان في زمان صيرورتك متلبسا بما لك
من كمالاتك التي تظنها كمالا كلا بل انت اكتسبتها بتقدم ازمنة عمرك ونحن على ما نحن فيه من يوم تولدنا
بل نحن نحن قبل خلق الارواح والابدان وكان جدنا صلى الله عليه واله نبيا وادم بين الماء والطين ونحن
انواره المحدقون عليه السابقون السابقون ونحن المقربون حملة القران واهل الذكر واولو الامر فليس
لك ان تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبّر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيها على
ان تلك الرتبة الكاملة الاولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بيني وبين ابائي العظام ونحن نور
واحد من اصل فارد **قوله** عليه السلم واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الداري والحمد لله الباري
الى قوله وهما المرجوان لما اتم اليهودي في الجواب الوجيز بعدم وروده بالاية هذا تاينا في الحث
المفصل الى حقيقة الامر في معنى الاية ودليل اصل المسئلة وحيث ان من شرط تاثير الحق في قلب السامع
تلبسه بحال الاستفهام والتصبو للدراية وترك الحاجة شرط عليه ان يكون من اهل الدراية والفهم
بدأ بحمد الله الباري ليكون اول كلامه ردا على شبهة السائل لان كلمة التحميد المعروفة في الالسنة
والاسماع الدالة على استحقاقه تعالى للحمد كله وتوصيفه بالباري مشعر بالعلية يشهد بان فعله

خصوصا

خصوصاً خلقة الاشياء التى منه خلق الانسان محمود وخير محض فلا يصدر عنه الشر ولا يظلم ولا يجوز

فى الجزاء فتوهم كونه شراً كما وقع للسائل فى خلقة الكفر خطاء فى الفكر الغامر وان كان كذا فى الفكر القاصر

كما قال العارف الشيرازى پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد

وقوله ع الكفر كفران جواب عن سؤاله عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله تعم والذين كفروا اولياؤهم

الطاغوت وقوله فمن يكفر بالطاغوت وفى توصيفهما فى الجواب باوصاف واحدة تنبيه على ان هذا السؤال

موافقة نوعين مختلفين فى الجنس اتحادهما واتفاقهما فى تمام الحقيقة ودفعاً لاستبعاد السائل عن

اجتماع المتضادين فى صدقهما على ماهية واحدة فقال وهما الشيئان المقبولان المردودان ويحتمل

ان يكون المذكور فى الرواية السيئان بالسين المهملة والمقصود واحد يعنى هما متماثلان من جهة

الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقبول والرد لهما موكول الى ارادة الانسان واختياره والمراد

انهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفين بهما فالكفر بالله مقبول لاولياء

الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لاولياء الله وكذا الرد فى العكس وقوله وهما الشيئان

المتفقان المختلفان اى متفقان فى القدرة والاختيار وصلاحيتهما للصدور عن الانسان ومختلفان فى

الثواب والعقاب وفى تعلق الارادة الفعلية بهما واللام للعهد بما فى السؤال المذكور بالصفات

المتقابلة ولعله سقط ضمير الموصول عن القلم قوله ع وهما المرجوان ونص به الرحمن الى قوله تكذبان

جواب عن الشيطانين فى السؤال وهذا شروع فى بيان معنى الاية على وجه تبين منه حقيقة اصل

المسئلة فقال النعمتان المرجوتان فى الاية هما الكفر والايمان فانهما باعتبار خلق القدرة عليهما

المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الحق منهما المدلول

عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة اخرى ثم ذكر الاية الشريفة استشهاداً لما افاده وتنبيهاً على كونه

تفصيلاً لمعنى الاية الاولى والمراد امتزاج بحر الخير والشر باعتبار اجتماع دواعيهما فى فطرة الانسان و

اثارهما وهو ضميرهما فى قلبه كما ورد كل ذلك فى معتبرة الاخبار وهذان البحران احدهما ملح اجاج والاخر

عذب فرات والاول وان كان ممنوعاً عن التناول كما ان البحر الاجاج ممنوع من الشرب والاستعمال الا

انه يحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشيطان فى تسويله فى الجنان وتزيينه فى النظر القاصر ومنه

واحدهما الجنة وللقرآن تبيان اشارة الى ان الاختلاف فى الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار كما قرر فى الايمان ومن هذا يظهر ايضاً معنى قوله

مخرج لا الى السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللئالى من البحر الاجاج وهما ملتقيان فى فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما حاجز من العقل والاختيار وهبه الله تعالى بلطفه للانسان فتجرد كونهما مخلوقين ملتقيين لا يستلزم بغى احدهما على الاخر وتداخلهما وبهذا تبين معنى الاية السابقة ايضا على وجه لا يستلزم نقصا ثم انه عليه السلم بعد ذلك اشار الى دليل اصل المسئلة اعنى كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو اوضح الادلة واتمها واخصرها وابعدها عن النقض والايراد وهو الشهود والوجدان بقوله ع وسلم قولنا ان كان سنخ الانسان والسنخ بمعنى الاصل يعنى لم يخرج عن فطرته الاصلية والجبلة الانسانية الى التبعية الشيطانية **وقوله عليه السلام** وما قلنا بنظيره جواب فى جميع سؤالاتك اى التى ذكرها ثانيا بقوله ما الواحد المتكثر الخ وعرفت ان المقصود منها واحد فيكفيها جواب واحد **قوله ع والحمد لله** الرحمن الى اخر الحديث شكر لله على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمته العامة الدالة عليه الاية السابقة التى عرفت شمولها للمؤمن والكافر فى خلقهما والتنبيه على كونه وجه تصدير السورة باسم الرحمن والصلوة والتحية ارشاد لرواس الجالوت بالتوسل بالرسول صلى الله عليه واله المبعوث على الثقلين للهداية اتماما للحجة

والاستعاذة عن الشيطان المخلوق فى مقابله

للغواية تكميلا للامتحان

والحمد لله اولا واخرا

وانا العبد الاثم

محمد على

الرضوى الموسوى العلوى الفاطمى

١٣٠٥

نمبر ٨

ومن افاداته
ايضا قدس الله روحه
ما افاده في شرح خطبة مولانا
ولي التوحيد وسيد الوصيين
صلوات الله وسلامه
عليه حيث قال
قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

في شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في جوامع التوحيد واما ثقة الاسلام في الكافي مسنداً عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا اي طلب قيامهم في حرب معوية ابن حرب فحثوا في التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين **فقال** صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد يضرب له فيه الامثال كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضلّ هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا امد ممدود ولا نعت محدود وسبحان الذي ليس له اول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته حد الاشياء كلها عند صفته ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها

بائن ولم يحلل فيها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه
لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى
الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما احاط
منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغيره صروف الزمان ولا يتكاده صنع شيء كان انما قال
لشيء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وصانع كل شيء فمن
شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهله تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء
علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها قبل تكوينها لم يكونها
لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ونقصان ولا استعانة على ضد مناو ولا ند مكاثر ولا
شريك مكابر لكن خلائق مربوبون. وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدا
ولا تدبير ما براد لا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكير في
علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وحكم محكم
وامر متقن. توحد بالربوبية واستخلص المجد والثنا وتفرد بالتوحيد والمجد والثناء و
توحد بالتحميد وعلا من اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء وعز وجل عن مجاورة
الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشرك في ملكه احد الواحد الاحد
الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف
الامور الذي لا يبيد ولا ينفد بذلك وصفت ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن
جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى كلامه الشريف
الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهذه الخطبة من جلائل خطبه المشهورة المشتملة
على حقائق التوحيد وغوامض معارف التمجيد ومتضمنة لابطال شبهات المشبهين واوهام
الملحدين وانا اشرح بقدر وسعي بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف ورموز اللطائف
وان كنت كما قيل ابن الثريا من يد المتناول **فاقول قال عظم من قائل**
الحمد لله صلى عليه السلم كلام مجد الله تعالى مصدر بلام الجنس الدال بعمومه على جميع المحامد

من كمال ذاته المتجلي بصفاته العليا في الامكان وشمول عواطف نعمائه بسعة رحمته التي ملئت
جميع الاركان فلا يفوته شيء وبعظمته التي لا يخرج عن سلطانه نور وفيء بلا واسطة او بواسطة
يرجع اليه فكل شرف وخير منتهى اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة
وغيرها واختصاص الثاني بالاول وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول
بالثاني ولفظ الله علم للذات الاحدية على انها بكمالها الذاتي مبدأ الصفات الالهية والنعوت
الازلية في رتبة الوحدانية ولا ينافي كونه علما للذات بالالتفات الى استجماعها للصفات كما
يستفاد من بعض الروايات وكونه الاسم الاعظم وهو في رتبة الواحدية كما في بعضها **قال** ع
الواحد الاحد الصمد المتفرد **اقول** هذه الاسماء المقدسة الاربعة تشير الى المراتب الاربعة
للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي وتقديمه على الاول مع تأخره
عنه في الرتبة لكون صفاته تعم معرفة لذاته تعريفا كشفيا كما في تقديم الله على احد في قوله تعالى
قل هو الله احد فان لفظ الله اشارة الى الرتبة الالوهية الواحدية وهي رتبة الصفات والاحد الى
الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الافعالي والمتفرد الى التوحيد الالوهي **ونحن نذكر**
تفصيل تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو تمحض
الحق تعالى في رتبة ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثرة فلا يتجزى بالابعاض ولا يتكيف بالاعراض
ولا تعتريه الروايات والاعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة
ولا كيف ولا وصف ولا حيث **وفي** كلامه ع الممتنع عن الصفات ذاته وحيث لا كثرة فيه فهو منزه عن
شائبة معنى غير صرف الوجود البات **مكاشفة** انه سبحانه بحكم المبدئية الاولية لكل
ما في الامكان لا يسبقه شيء يقتضي وجوده فوجوده واجب لذاته ليس الا نفس الذات نظرا الى امتناع
انفكاك الشيء عن نفسه وامكان انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر يعم الوجود والماهية
فان الماهية نفسها واجبة هو ثبوتها فهو الله تعالى عين الوجود لا يصاحبه في القدم غيره لان الوجود
بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه في الوجوب لان غيره غيره واجب لنفسه بل للوجود وهو
سابق عليه وبذلك على الوحدة الصرفة ايضا انه اذا كان مركبا فغير وجوده ان كان محض ليس فليس بشيء لا

اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالجزئية التي هي للامور الوجودية وان كان مفهوماً ذهنياً فعدميته وصيرورته ذا حقيقة بالوجود فلا يشاركه في العدم بل هو مخلوقه ولا يجري عليه وان كان وجود الموصوف الشيء لا يتكثر فالكثرات عادت الى الملك والعدم لا شريك له والله عز اسمه بسيط الحقيقة احدي الهوية وحداني الكينونة منزه عن الظهور والبطون فضلت هنالك الاشارات وانقطعت دونه العبارات ليس كمثله شيء وقل هو الله احد **تعريفات**

عرفانية الاول اذا عرفت انه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة التحصل بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاطر وناظر قال مولانا الصادق عليه السلم كلما ميزتموه بادراكه فهو مخلوق ومردود اليكم وفي المروي عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله السبيل اليه مسدود والطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه والعقل القاطع بوجه وجيه اخر لامتناع الوصول الى دركه وهو تقومه بوجود الاشياء واستمداد كل شيء في كل ان في وجوده عنه فليس لشيء وجود مستقر يصل اليه بيان ذلك ان معرفة الشيء لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند العالم وعلمت انه صرف الوجود الخارجي فلا صورة له ينطبع في الخيال او بحضوره عند العالم وهو محال اذ لا شيء معه ازلاً وابداً وهو معه لان الاثر المتقوم بالمؤثر كل ان له وجود جديد كشعاع الشمس القائم بنورها فلو كان مع المؤثر كان يتصل القوام مستقراً حين ما كان عنده اذ المعية يقتضي الاستقلالية في الوجود وهو من المستحيلات لان رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل اليه ابداً ولا وجود له في رتبة المؤثر حتى يعرفه وهو في كل ان في الهلاك والبوار وبذلك ربما يفسر قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه بان اريد بها الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما المؤثر فلكون الاثر ظهوره ومن شئونه وباق بابقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط باثار نفسه وظهوراته لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار **الثاني** واذ لا يسع شيء من الاشياء في الحضرة الاحدية من الحدود والقيودات فلا يدخل في عداد الاعداد في مقابلة ثانيها بل كلها مستهلك عنده ووحدته غير عددية بل هي وحدة محيطة سرمدية لان الواحد العددي ما يتكثر بتعدده ويمتنع ان يكون معه

لا يتكثر بعض الشيء

يظهر لك امتناع معرفته بكنهه والاحاطة به اذ عرفت المعرفة تحصل

في رتبته حتى يتكثر ويدخل في العدد وهو المنقول ايضاً عن الحكماء الاقدمين مثل فيثاغورس استاد
تلميذ سليمان النبي ع وغيره وبالجملة لا ثاني له في حد ذاته بل هو محيط بكل شيء بظاهره وباطنه و
ملكه وملكوته حتى بالوحدة العددية فلا يحاط بها دونها عليها والمكونات باجمعها قضها وقضيضها
وادونها وحضيضها كلها متاخرة عن رتبة ذاته نعم ليس معه **قال** مولانا الرضا عليه السلام لم يزل
واحدا ليس معه شيء ولا يزال كان خلاقه هذا واحد وهذا واحد في رتبة ذاته وتقريب المثال لذلك
قدرة السلطان وقدرة اعوانه من امرائه وولاته وحكامه منزلة على قدرة رئيس القرية فان هذه
كلها شئون قدرته ومظاهرها وقائمة بها ومستهلكة لديها ولا شيء منها في رتبة حقيقتها وهي
محيطة بها احاطة قيومية بحيث لو انتفت انتفى الجميع ولا عكس فلا ينافيها حتى يبقى قدرته واحدة
وقدرة خدامه واحدة تباينها والا ما نفدت بانتفائها ولا هي عينها فالاثار المترتبة على قدرة الاتباع
ينتهي الى قدرة السلطان حقيقة وهي اثارها في الوجود ومع ذلك شرورها يرجع الى الحقايق انفسهم
لا الى السلطان وله تعذيبهم بها وكذا حسناتها ولا ينافي ذلك كون القدرة منهم من حيث هي كمالا و
شرفا وقس على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **الثالث** واذ علمت ان الواجب
لذاته في الوجود ليس الا نفس الوجود فلا شريك له في الوجوب والازلية والغنى المطلق لما تكرر
ان محض الشيء لا يتكرر ومحض الوحدة لا يتكثر شهد الله انه لا اله الا هو **الرابع** وحيث علمت
انه صرف الوحدة من غير حد ونعت وجهة فلا نسبة له سبحانه بينه وبين خلقه مثل نسبة الممكنات
بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا ولا يماثله ولا يجانسه ولا يوافقه ولا يخالفه ولا يساويه ولا
يباينه ولا يتصل به ولا ينفصل عنه ولا يفارقه ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا عليه
ولا اليه ولا منه ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كل ذلك من خصايص الممكنات ونسبة
بعضهم الى بعض وتوابع المحدود والمهيات والله تعالى فاعلها وجاعلها ولا يجري عليه ولا يوصف
ولا يضاد شيئا الا ان الشيء فعله المتقوم به واليه يشير كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام الادوات
تحد انفسها والالات تشير الى نظائرها اعرفوا الله بالله انى لحد الخلق وخالقها وقال عليه السلام
داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج من الاشياء لا كخروج شيء عن شيء مع كل شيء لا

بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة قريب في علوه وبعيد في دنوه انتهى وهو كما قال مولانا الرضا عليه السلام

كنهه تفريق بينه وبين خلقه ليس كمثله شيء وهو السميع العليم **الخامس** انه تعالى

منزه عن التنزيه حقيقة كما هو منزه عن التشبيه لان سلب الشيء عن شيء يستلزم تصور النسبة

الحكمية وهي فرع امكانها ثم الحكم بالسلب وحيث يمتنع النسبة فلا يتصور فالصفات التي ينبغي له

عز وجل يرجع الى ضرب من التحليل الى سلب النسبة على قياس الحكم بامتناع اجتماع النقيضين

وهو بتصور النقيضين بشخصهما واجتماع الشيئين بمفهوم الكلي ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة

بينهما سبحان الله عما يصفون **السادس** يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة

لا النفسية لانه متاصل بخلوص كينونته ومتقوم بخلاص انيته واجب بحقيقة هويته ولا الفعلية

لانه مبدأ الكل ولا يخرج عن سلطانه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض والحاجة

الى الواسطة التي هي في قبضة قدرته في خلق الاشياء راجعة الى المخلوق في قابليته لاستفاضة

الوجود منه سبحانه على النسبة التي قدرها في الاسباب وعنت الوجوه للحي القيوم **السابع**

تجل ذاته المقدسة عن حلول العوارض الجسمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المتجددة

اذ ليس شيء معه لم يكن ولا يكون ابدا ولاستلزامه التركيب من جهتي الفعل والقبول وتغيرها

بتجدد المتعاقبات من قوتي الدفع والجمع وفي كلام الرضا عليه السلام ما علمت ليس معه شيء ازلا وابدا

كما تقدم ونسبة الرضا والغضب والكراهة والحب والبغض وامثالها اليه سبحانه بتاويل الغايات

دون المبادي والاثار دون المعاني كما في المروي عن توحيد الصدوق قده من ارجاع امثال ذلك

الى اوليائه فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه تعالى جعلهم ادلاء نفسه وسنبين على

مزيد بيان لذلك ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله من يطع الرسول فقد اطاع الله

المقام الثاني في التوحيد الصفاتي الذي يشار اليه في اسم الواحد وهو

في رتبة صفاته تعالى والمراد منه نفي التكثر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هي عين

الذات الاحدية وتكثرها باختلاف المعاني والمفاهيم المقصودة منها في الكتاب والسنة بحسب

ظهور كمال الذات وتجلي نورها في الحدث على حسب فهم العقول والمشاعر من ملاحظة اثار فعله تعالى

في التوحيد الصفاتي

من غير تكثر لها في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة
قطعية **الاول** وحدة الذات وتعاليها عن تكثر مبادي الصفات فيها كما تقدم بيانه واليه اشار
مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف بالاقتران
وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع عن الازل الممتنع عن الحدث **الثاني** صدق اثبات تلك الصفات
بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها على معنى اثباتها للمحتجب بتجلي نوره
في رتبة الالوهية المسماة بالواحدية في الحدوث على كينونته مرايا العقول والمشاعر حيث نشاهد آثار تلك
الصفات في الآفاق وفي انفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق متقن لا يصدر الا عن حي قيوم قادر
عالم حكيم ذي رحمة واسعة عامة وفيض كامل وغير ذلك من معاني الصفات الدالة عليها اركان
الموجودات واعيان المكونات ولطائف الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات مضافا الى ما نطقت
به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
العليا والاسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة وبالجملة فملاحظة هذين الامرين
القطعيين يوجب الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره
بكمال ذاته في الحدث في الصادر الاول الذي هو مظهر صفاته واسمائه **الثالث** توصيف الله
مع تقدسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكثر باختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها
بحسب المبدء حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام
كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع و
البصر ذاته ولا مبصر فلما ان احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم على المعلوم ووقوع القدرة
على المقدور اي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حتى حسب مداركنا ملاحظة المفاعيل
لا على ما هي علم وقدرة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة فيشبهوك
وجعلوا آياتك اربابا فمن ثم لم يعرفوك يا سيدي ولا يتوهم ان تلك الآثار المنتزعة عنها الصفات المتكثرة
يستلزم تكثر الجهات في الفعل المستلزم لتكثرها في المبدء الفعال الغني المتخلص عن ضيق الكثرات
فيه لان تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقومة قيام التحقق بنفس الفعل مثل قيام

الانكسار

الانكسار والكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته تعالى صنعه ونحن لا ندرك حقيقة

لعدم تقدم جهاته

ذلك لعدم الكيف له كما قال مولانا الصادق عليه السلام اذ الكيف مفعوله فلا يجري عليه وبالجملة فالفعل تقدم
جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثر بالجهة الاخيرة المجهولة بنفس الفعل وعدم تعلقها الا وهما
لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبعت في المرآة المعوجة والمنطبعة فيها هي صورته الباقية
منها وصح ان يقال هذه صورة الشاخص ومع ذلك ليست كما هي قال امير المؤمنين عليه السلام
لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها ولها امتنع وفي كلام آخر له عليه السلام رجع من الوصف الى الوصف ودام
الملك بالملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله انما تحد الادوات انفسها وتشير
الآلات الى نظائرها وقال مولانا الرضا عليه السلام ما وقعت عليه من الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة
في المرآة مع تغايرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يقال ليست صورتها لانتسابها اليها ومثال الشبح المرئي
عن بعد صغيرا او ظلمانيا لا يمكن ان يقال هذا ليس بزيد ومن ذلك انه يصح توصيفه سبحانه بانه باق امس والآن
وغدا مع انه يقال انه ليس امتداد الا يعتريه الازمنة وليس له ماض واستقبال **كشف حقيقة**
واذ علمت ان توصيفه تعالى بالصفات بمفاهيمها المتكثرة ليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاحدية
بل الظهور فعله ومحدثات الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات اشارات
الى المسمى المجهول لا معرفات كاشفة عنها وبهذا الاعتبار رخص الشارع توصيفه بها في مقام العبادات
والدعاء والمناجات كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم اي الوصف كفر وبه وبالموصوف
شرك والمعبود هو المسمى والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال سيد
الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول امرك لنزهتك عن ذكري اياك فالتوصيف بالنعوت الالوهية
وصفات الربوبية وهي مقام ظهوره لنا في رتبة الواحدية دون الاحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن
وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه شيء في ظاهريته لان جميع ما في الوجود آياته ومظاهره والى
هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في دعاء العرفة الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك فلا شيء اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر منه في رتبة ظهوره ونور مشيته وفعله
وبتقرير آخر ظهور كل شيء اما بشكله ان كان جسما او بصفاته ان كان غيره وظهور الصفة باثارها

واغفلها والا فحقيقة كل شيء وكنهه مستورة غير ظاهرة وظهور جميع المكونات موجود بها وهي
آثار الحق تعالى فهو اظهر من كل شيء ولا مظهر لغيره ونعم للبصير الطالب لاستظهاره تعالى الالتفات الى ظهوره
سبحانه بالاشياء بعد ملاحظة وجوداتها ولذا قال عليه السلام بعد ما ذكر عميت عين لا تراه ولا تزال
عليها رقيبا انتهى علا كل شيء ودنى من كل شيء تجلى لخلقه من غير ان يرى وهو بالمنظر الاعلى

في التوحيد الالوهي

المقام الثالث في التوحيد الالوهي المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد
الواجب القديم عن الشريك في الالوهية ووجوب الوجود والغنى المطلق وفيما تبين وتقدم
كفاية لمعرفة ذلك لما عرفت ان الواجب القديم لذاته لزم كونه صرف الوجود الحق المستقل وهو
لا يقبل التكرر والتكثر ولا دليل اتم واوضح من ذلك على استحالة تعدد الالهة ونفي الشريك
ولتوضيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك فان كان هو غير الوجود فهو لا شيء ولا يشاركه وان كان
من الوجود فلا يتعدد ويتكرر وان كان مركبا من الوجود وغيره فذلك الغير بالوجود و
هو مبدئه فلا يقترنه بالقدم والوجوب ولا يجري عليه فالواجب غير متعدد ولا تتخذوا الهين
اثنين انما هو اله واحد **تذنيل** كما ان الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا صادره
الاول وهو نوره المقترن لمشيته وكتابته الذي ملا جميع اركان الامكان من الماهيات ولوازمها
واسبابها وعللها ومقوماتها ومشخصاتها ودواعيها وسوافلها واوقاتها وامكنتها ومقارناتها
بالوجود الامكاني والجعل الذاتي وهو وحداني لا تركيب له ولا حد له منزه عن الجهات و
الاقطار والحدود والقيود سوى حد الامكان لا تدركه العقول والابصار وهو اسم الله
الاعظم الاقدم لا يعلمه الا هو واشتملت به الصفات المحتاجة اليها المخلوقات كل ذلك صريح
الخبر المعتبر المروي في الكافي مسندا عن مولانا الصادق عليه السلام وهو وجه الله الذي لا يهلك
ولا يبلى ومحله الامكان الذي هو خزائن الله الذي لا يعلمها الا هو في قوله تعالى و كل شيء
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاوجد بهذا النور بالوجود الكوني جميع المكونات
على ما اقتضته الحكمة عند حصول اسبابها في اوقاتها وامكنتها مترتبة متدرجة



المقام الرابع التوحيد الافعالي المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر به في

جملة من الاخبار هو المستغني عن كل شيء المفتقر اليه كل شيء وفي بعضها السيد المطاع الذي ينتهي اليه
السودد وانه يصمد اليه في الحوائج اي يقصد وفي بعض الروايات فسر بانه لا جوف له وهذا التفسير
ناظر الى رتبة الذات بمعنى انه لا حد ولا مهية له فامر مرجع المهية وبالحد في ظاهره فليس الا الوجود
البحت البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الافعالي نفي الشريك له في افاضة الوجود واسناد
كل فعل الى مشيته وكل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه وبتمده بتسببه بافاضة الوجود لا انه
انه الفاعل لا غيره والخالق الا انه كما قاله المجبرة والاشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل المستقل به
وحاجة الغير في فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعي الراجحة
الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدرية لبطلان الاول بالضرورة الدينية والبديهة
العقلية من تقدسه تعالى من قبايح الافعال الصادرة من العباد ورضائه بها واستلزامه بطلان
الشرايع والاحكام وسقوط الثواب والعقاب قال الله تعالى وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ
يَظْلِمُونَ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا
مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ الى غير ذلك مما يملا به الكتاب العزيز من الايات البينات والنصوص
المحكمات وكلمات الانبياء والحجج البالغات وبطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي
صلى الله عليه وآله القدرية وهم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الامة نظرا الى زعمهم تعدد الالهة
من النور والظلمة وشركة اهرمن ليزدان وقوله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ
ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان الشرك في وجوب الوجود امر قليل من الناس لا اكثرهم وفي المصحف
الالهي دلالة ظاهرة في ايات متكثرة على فساد تلك العبارة قال الله تعالى اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ هَلْ مِنْ خَالِقٍ
غَيْرُ اللَّهِ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ والحد السوفسطية الجهلاء في تلك الايات بما ابتدعوا واستوى
من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالاشاعرة غير انهم جعلوا العبد آلة الفاعل
هو الله كلا انها كلمة تخرج من افواههم تكاد تتشقق منه السماء وتخر الجبال وتفصيل ما ذكرناه من
المذهب

جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

المذهب العدل الحق المطابق لجميع الآيات ان فعل العبد مستند الى ارادة العبد ومشيته المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا في ايجاد المراد بل هو محتاج في التأثير الى افاضة الوجود منه سبحانه بحسب ما سبق عليه مشيته الكلية في تسبب الاسباب وامداد التسبب بافاضة الوجود على الاثر فلا يخرج شيء في ملكه عن سلطانه ومشيته ومع ذلك لا يلحقه قبح الفعل بل هو للعبد نفسه وتقريب ذلك بالمثال لما اشرنا اليه سابقا من قدرة السلطان وقدرة اعوانه فان كل فعل صدر عنهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان لتقويه بها والا لم يقدروا عليه ومع ذلك لا يخرج عن اسناد فعلهم وانما هي الى ارادتهم ومشيتهم من غير اجبار السلطان على ارادتهم وصح له المؤاخذة الى اجراء قدرتهم على الظلم والقبائح بل ما نحن فيه ادق من ذلك لحاجة كل عين او فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته نظير تقوم نور جدار البيت في كل آن باضاءة السراج بحيث لو انطفأ انقطع لكن بشرط قابلية المستضيء بالكثافة والمقابلة ونحوها والحاصل ان كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي وجوده المتأصل به وهو بافاضته سبحانه في كل آن بحيث لو انقطع صار معدوما كضوء الجدار بالنسبة الى اضاءة السراج في المثال وحقيقة من نفسه وهي حدوده وماهيته ومشخصاتها وما من الله كله نور وخير وما من نفسه ظلمة وعدم فالشرور والقبائح ترجع الى ماهيته التي هي حقيقة نفسه وان كان قيامها وقيام فعلها وتأثيرها في الآثار بالوجود وذلك لا يوجب شينا ونقصا لوجوده كمن بذل ماله لغيره وهو صرفه في المعصية فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة وصرف المبذول في القبيح من الآخذ لا الباذل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد وارادته وهو بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان الحق ومشيته ومن ثم صح ان يقال الفعل كله من العبد وان يقال خيره من الله تعالى وشره من نفسه وان يقال كله بمشية الله تعالى والى الله تصير الامور والظاهر انه يشير الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين

تذييل فيه تفصيل وتحصيل



ما ذكرناه هو اقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم ايضا باعتبار درجات الايمان به الى اقسام

اربعة اخرى التوحيد التقليدي والنظري والحالي والشهودي **اما التقليدي** فهو
توحيد العوام المتحطين عن درجة الاستدلال تصديقا واذعانا للانبياء والعلماء بمعنى كلمة التوحيد
من غير تحقيق وبصيرة بعد ذوقهم لها بقلوبهم ودركهم حقيقته ولوازمه ومثلهم كما قال المحقق الطوسي
من صدق وجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها وبآثارها **واما النظري** وهو توحيد
اهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالادلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل له العلم
بها بوحدة المؤثر فبعد ذلك بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى رتبة النظر والاستدلال العقلي
ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار حيث يرى دخانها فيستدل به على وجودها **واما الحالي**
فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة يعرفون انه من وراء الحجاب فظهرت في قلوبهم آثاره وذاقوا
حلاوته والتذوا بمناجاته واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من رتبة العلم الى مرتبة
المعرفة وهي اول مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار حيث احس حرارتها وشاهد ضياءها واستنفع
بانتفاعها **واما الشهودي** فهو توحيد اهل الله صعدوا عن رتبة العلم الى الشهود
كشف عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلت ظلمة البعد عن سرائرهم فقطع عنهم كل شيء يقطعهم عنه
واشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عنه اترى ربك بقوله لم اعبد ربا
لم اره لا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل تراه القلوب بحقائق الايمان والحقائق فوق درجة
مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالمؤثر على الاثر بل ربما كونه مشهود نفوسهم ويرون وجه الحق في تجلي
صفاته مظاهر الاشياء وفي كلام آخر له عم ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبعده وفي كلام سيد
الشهداء روحنا فداه كما سبق في الدعاء ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك و
تسمى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار الى حيث يراها وشاهد بنورها سواها و
هناك مرتبة فوق تلك المراتب تسمى بمقام الفناء في الله للواصلين من اهل المعرفة نسوا انفسهم
ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن انفسهم واستتروا في مطالع وحدانيته
فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باخلاقه وتسمى ذلك بحق اليقين وانما قلنا انه فوق مراتب التوحيد
فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى نفسه لا يرون في الوجود غيره تعالى وارتفع

ذكر الغير عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام
لكميل بن زياد في تفسير الحقيقة حين ما سئله عنها بقوله كشف سبحات الجلال من غير اشارة امح الموهوم
وصحو المعلوم بينى وبينك انى بيانه عنى فارفع بفضلك انى من البين والمراد بالحقيقة المسئولة
عنها هو نور وجهه الذى اضاء به كل شىء كما في دعاء كميل واليه الاشارة في اية النور وهي الرتبة الواحدية
التى سبق ذكرها لا الذات الاحدية الصرفة التى لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما يبينه عليه السلام وفي
هنا ضلت افهام الصوفية واتباعهم وتاهت اوهام المبتدعة واذهانهم فقالوا انه وجود الحق تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **تتميم** في مقابل التوحيد الشرك ففي المرتبة الاولى فالقول
بتركيب الذات من الاجزاء والجهات والكيفيات وفي الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعانى المتكثرة
المفاهيم وفي الثالثة بتعدد الواجب وفي الرابعة باستقلال غيره سبحانه في افعاله وكونه مصدرا
للامور استقلالا ومنشأ للاثار ويستحق به التعظيم ولا يبتنى الاولان شركا الا باطلاقه انما هو اذ جعل
مع الله الها اخر وعليهما كان الاله واحدا لعدم جعل الشريك مع الله الها اخر بل كان الاله شيئا واحدا
مركبا من الاجزاء والموصوف والصفة والثالث مع كونه قليل الوجود ويسمى بالثنوية القائلين بالنور
والظلمة ويزدان واهرمن فالمنقول من مذهبهم ليس تعدد الواجب ايضا بل كون الثانى محدثا من خاطر
ردى سنح للاول وهو منشأ الشرور فالشرك الشايع استعماله هو ما بنا في المرتبة الرابعة للتوحيد
اعنى الاعتقاد بان غيره منشأ للاثار بنفسه ايضا تقليدا او غفلة عن فساد ما اضمر في قلبه وهو قسمان
جلى وخفى والمراد بالجلى ما يتعبد به العبودية وهو شرك عبادة صاحبه كافر بنص الشرع وعلامته
التخضع والتخشع له منتهى كمال الخضوع الذى لا ينبغى في الاديان والملل الا لله وهو السجدة له اذ
ليس فوقه خضوع حتى يختص به الواجب تعالى وبالخفى وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضاء سبحانه ومنه
قوله سبحانه الم تر الى الذى جعل الهه هويه وقوله عز من قائل الم اعهد اليكم يا بنى ادم ان لا تعبدوا
الشيطان واليه الاشارة في قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورة ان الملتبس
بهذا الشرك من متابعة الهوى او الشيطان لا يتبعه ولا يعبده اذعانا بتعدد الواجب وخالق الاشياء
بل بتعدد المؤثر في الوجود **قال عليه السلام** الذى لا من شىء كان ولا من شىء خلق ما كان **اقول**

معناه انّ وجوده ما مسبوق بعلّة ولا كونه مركّبا من اجزاء حسّية او عقليّة او مادّة وصورة ولا
يتعيّن بقيود شخصيّة ولا في كماله مقترن بصفات زائدة فانّ كلّ ذلك من مكوّنات ووهم فعلها فلا
يتقدّم في الكون او التّرتيب ولا يضاهيه في الوجوب والقدم وقوله ولا من شيء خلق ما كان هو معنى
الابداع وتاسيس الابنية لا من مادّة ولا من مدّة ولا باحتذاء مثال وهو خاصّة سبحانه في الايجاد
ولا يستطيع له غيره ويراد به الخلق اذا اطلق **مكاشفة** وتوجيه كلام الشّريف مع عدم
عدم انحصار ايجاده بالابداع وصدوره غالبا بتبديل صور المواد هو امّا بتخصيص ذلك بالخلق الاوّل
او ابتداء الصّوائد كما يشعر به لفظ الماضي او بانّ ايجاد الصّورة فيما له مادّة ابداع لها من غير شيء ايضا ولنرمها
ذلك به تعالى كما هو مقصود الامام عليه السلام من العبارة مع اشتراك العبادة فيه ايضا في تبديل صور
مصنوعاتهم يبتنى على ما سبق من كون مطلق الايجاد وافاضة الوجود مخصوص بمشيّته سبحانه وان
كان الفعل صادرا عن غيره ومشروطا بارادته او لانّ خلقة الاشياء المتجدّدة مسبوق بالاسباب و
الاوقات ليس من شرط قبول القابل كما في استضاءة المستضيء ضوء السّراج فانّه مشروط بالتقابل وكثافته
لا من شرط الاضاءة التي هي فعل السّراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق فحلقة الوجود الامكاني من
المواد والصّور الى ما يتجدّد الى الابد في لوح الصّادر الاوّل فانّه في ان واحد وان كان افاضة الوجود
الكوني عليه بتوسّط الصّادر الاوّل بمشيّته سبحانه متدرّجة متجدّدا في الحدوث عند حصول استعداد
القوابل الامكانيّة المجعولة له في الاوقات المتتالية **قال عليه السلام** قدرة بان بها من الاشيا
وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حدّ يضرب فيه الامثال **قوله** قدرة خبر مبتدأ
محذوف اي هو قدرة او منصوب على التميز او نزع الخافض يعني انّ قدرته على خلق الاشياء من غير
شيء تباين قدرة المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذّات لا من الهيئات والكيفيّات العارضة
للمتّصل بخلاف قدرة المخلوقين ومن حيث صدور الفعل منه بها اذ لا كيفيّة لفعله كذاته كما في الحدّ
وغير مسبوق بتصوّر وروية بخلاف غيره ومن حيث التعلّق اذ لا نهاية الى حدّ معيّن بخلاف قدرة
المخلوقين **قال عليه السلام** كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضلّ هنالك تصاريف الصّفات وحار
في ملكوته عميقات مذاهب التفكير **اقول** الكلال الهوان والتحبير التزيين لحبرة المبالغة في وصف

بجهل وضلّ سعيه وتاه وبطل وتضاربت الصفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها
من الازمنة وغيرها او الملكوت مبالغة الملك والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى ان صفاتها
اجلّ واعلى من ان تدرجها في الاوضاع اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية وهي
مجعولة له فلا يجري عليه وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين و
لوازمها وقد علمت فيما تقدم ان حمل الصفات على معانيها المتكثرة وتضاربها اللغوية في كلامه سبحانه
وكلمات حججه انما هو باعتبار تجلياتها في الحدوث على درك العقول وحارت في درك ملكوته القيومية
والاحاطة السرمدية مذاهب التفكير ولو ذهبت في التعمق والتفكر فانهبت **قال عليه السلام**
وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير **اقول** يعني لا يبلغ حد البيان الى علمه وينقطع
دونه الوصول اليه **مكاشفة** ولنشر الى بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما تيسر لي بيانه
فان البحث عن علم الواجب الحق من اغمض العلوم واصعب المعارف وقد كثر فيه الكلام والخلاف من
ارباب الحكمة واصحاب المقالات في ضبط العقول فيه بما يرتفع به الشبهة نظرا الى ان العلم امر اضافي
ويثبت مع المعلوم ويستجلب ذلك في علم الواجب تعالى الاستلزامه اما تعدد القديم او حدوثه المستلزم
لجهله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال وهو محال كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام واستلزامه
حاجته وتبعيته علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته ومبدئ للكل وغير ذلك من
المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة **فاقول** للذب عن تلك الشبهات على ما بلغ اليه
فهمي القاصر وجعله الله من قسطي وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاورات اهل العلم على معان
ثلثة **الاول** ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلي مصدري يتصرف منه تصاريفه و
اشتقاقاته **الثاني** الصورة الحاضرة عند العالم وفي ذلك الخلاف في انه عين المعلوم كما ذهب اليه
جمع من المحققين او غيره كما عن المشائين والمعنى الاول يستلزم ذلك لان درك الشيء فرع حضوره عند
المدرك **الثالث** مبدء هذا الادراك المتقدم بالعالم في احضار المعلوم ان فعلي وان لم يكن
حاصلا بعد كما يقال فلان عالم بالفقه اي يقدر على درك مسائله في الحال نظير الاطلاق الذي تحمل الفعل على
المتوسط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق حضور المعلوم بالفعل

مثل

مثل اطلاق السميع على الشخص وان لم يكن هناك صوت يسمع واطلاق المضيء على الشمس وان لم يكن
هناك جسم كثيف يستضاء به والتحقيق انه يصح اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعاني الثلثة
اما على الاخير فهو كما اشار اليه الامام الصادق عليه السلام لم يزل الله تعم عالما اذ لا معلوم وانه ربا اذ لا مربوب
وخالقا اذ لا مخلوق والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته الاحدية بوحدتها الخالصة مبدأ الصور العلمية
ومبدأ انكشاف الحقائق العقلية والحسية بلا صفة زائدة وهيئة عارضة على خلاف الممكن فيصدق عليه
انه عالم اذ لا معلوم اذ لا ذكر للمعلوم في مبدأ الانكشاف كما في الممكن ايضا بل المبدأ علة حصول العلم عنده
بتوسط فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فالملازمة عليه تعالى ايضا ثابتة
في كلمات الله وحججه كما في قوله سبحانه وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي
الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وغير ذلك من تصاريف العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظاهر ان العلم
ليس ذاتيا اذ لا يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع
سمعه عليه اي هو اثر السمع الثاني وخلوه ما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء او اختلاف
الحال بعده مدفوع بان الاشياء قبل وجودها الذكري وجعل امكانها لا شيء محض وليس ظلو
لا يوصف بقبلية لانها صفة لا يوصف به العدم الصرف ولا هناك دهر وامتداد حاجز بين الواجب
والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثه ليس الا انه لا اول له الا موجده وهو قبله وهو خالق في
رتبته ازلا وابدا غير مقارن له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها بمشية
وابداعه فهي على تجددها في الوجود الكوني على حسب مشيته في الازمان والاوقات المتعاقبة
فهي معلومة له سبحانه بالاوقات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكاناتها تابع
للامكانات ووجودها الذكري ويتوقف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الذي هو متعلق
فعله حصل بنفس الفعل من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله ولتوضيح
معناه لم نقول ان شاء الله تعم ابدع الاشياء في رتبة الامكان بتجلي نوره الذي ملأ الامكان
فظهر به الموجودات والحقائق الامكانية في رتبة امكانها واخذ به كل شيء دفعة واحدة وهو خزائنه
التي ينزلها بقدر معلوم في الازمنة المتعاقبة بعد حصول اسبابها واوقاتها وعللها على حسب
ما امكنه

ما امكنت في لوح هذا النور فالحقايق الامكانية المتعلقة لابداعه تابعة لفعله دون العكس
وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفاته الكمالية على ما تقدم بيانه وباب الله ورحمته
الواسعة وربوبيته اذ مربوب اثر فعله وملكه وعلمه الحادث والى ما قلنا يشير كلام مولانا
الرضا عليه السلام في حديث عمران المروي في توحيد الصدوق رحمه الله حيث سأله عمران بقوله فاخبرني
باي شيء علم ما علم ابضمير ام بصورة سابقة عنده ام بغير ذلك فقال عم اذا علم بضمير فهل تجد
بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا تنتهي اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال عم فما ذلك
الضمير فلم يحر جوابا الى ان قال يا عمران اليس ينبغي ان يعلم ان الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال
اكثر من فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين وتجزيتهم فاعقل وابن عليه
ما علمت صوابا وهو منتهى الحكمة ويطابق ما قال جده الصادق عليه السلام ان فعله كذاته لا كيفية
له فلا يمكن دركه ويظهر منه ان علمه المضاف بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الا فعله وليس عين
الذات والملاقة عليه ليس كالملاقة على المخلوقين **قال عليه السلام** وحال دون غيبه المكنون
حجب من الغيوب وتاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور **اقول** الظاهر
انه عم اراد بالغيب المكنون ذاته تعالى في رتبة الاحدية المحضة وبالحجب من الغيوب صفاته الكمالية
على حد كثرتها في رتبة الواحدية الالوهية فان نعوته الكمالية في تلك الرتبة كرحمته التي
وسعت كل شيء وعزته التي غلبت كل شيء وعلمه الذي احاط بكل شيء وقوته التي قهر بها كل شيء و
عظمته التي ملأت اركان كل شيء لا يدرك حقايقها ولا يدرك العقول حدودها وليست لها
نهاية يبلغ الاوهام اليها مع كونها محجوبة الحقايق عن البصاير بحجاب الاحدية والوحدة الذاتية
وانما يشار بتلك الصفات على ما يتعقله الاوهام اليها الا على كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف
فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء لنفسه ليدعوه عباده في العبادة لمجرد الاشارة الى المسمى كما
في المروي في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلق اسما بالحروف غير مصوت و
باللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه
الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستتر فجعله كلمة تامة

على اربع

على اربع اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب
واحداً منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى و
سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان الحديث **قوله** مستتر غير مستتر
اي استتارة لضعف البصائر والمدارك ولعل هذا هو نوره الساطع الذي ملأ اركان الحق
الواجب وملأ اركان الامكان وهو الوجود الامكاني المطلق الذي غير مقيد بحد وجهة و
الكلمة التامة الغير المذكر مع انه اظهر الاشياء وظهر به الحدود والمهيات المتقادمة والمراد
باجزائه الاربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد والجبروت والملكوت و
الملك وكيف كان فمعنى قوله فهم تاهت في ادنى ادانيها اي تحيرت في دون ادنى تلك الحجب واحصائها
والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة اي القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة و
هو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغرائب آيات حكمته الدقيقة واللطائف الخفية في الملك و
الملكوت وفي الآفاق والانفس مما تحير فيه ثواقب العقول ونوافذ اوهام الفحول وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها **قال عليه السلام** فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن
اقول الهمة العزم الجازم للفعل وبعدها وغورها وتعمقها في التفكر والتعقل و
يمكن ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف اي الهمم البعيدة لسعة مجال فكرها او المتصرفة في
الامور العالية وغوص الفطن استعارة لتعمق سوانح في بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادة
حقايق معرفته **قال عليه السلام** وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت
محدود اي ليس بقاؤه ممتداً بالاوقات المتواصلة المتتالية بالماضي والاستقبال لكونه محيطاً
بهما وخالقهما فلا يتقيد بهما وقوله عم ولا اجل ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لان كل معدود
ممدود وربما يفسر بالتابيد اي لا ينتهي الى غاية وما ذكرنا اولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه
لشموله لاهل الخلود في الجنة او النار وكلامه عم ظاهر في النعوت المختصة به سبحانه مما اشفه
ويدل عليه العقل مضافاً الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتداً بالاوقات والازمنة وحدانية
وجوده بالذات فلا يتجزى بالابعاض الامتدادية بسبب ذلك لانه الوجود الذاتي او غيره والمراد

بالذات

بالذات كونه من مقتضى ذاته لا لعلة خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتيته وانفكاكه
عن نفسه وبالغير ما كان مقتضيا غير الذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصوره بدون الوجود
ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار في كل الذاتيات فان كل شيء واجب الذاتيات فان محبة الحيوانية مثلا
يمتنع صيرورته محبة الجوهر ومحبة السواد بياضا ولازم ذلك كون وجود الواجب في الآن اللاحق عين
وجوده السابق اذ ليس هو بافاضة الغير في كل آن فلا يتكثر بالاوقات والآنات بل وجوده في الحال عين
وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده في الآن وتعددهما بخلاف
الوجود الاستعدادي فانه لو فرض طريان العدم عليه في الحال لم ينقلب معدوما في السابق ولا تصير
آثاره المترتبة على وجوده السابق مرتفعة فان وجوده في كل آن اثر متجدد لعلته ومن هذا تبين
معنى قوله عليه السلام ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل اوله عين آخره ازلا وابدا وهو محيط بالآباد ايضا
في الآنات المتتالية دائما وما امرنا الا كلمح بالبصر فافهم واغتنم **توضيح** وحيث علمت ان وجود
الممكن في كل آن غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما لتعدد الاستعدادات والاوقات المتعاقبة
يظهر لك حاجته في كل آن في وجوده وبقائه الى علة متجددة ضرورة توقف وجود الممكن على الموجد فهو
افاضة الحق في كل آن وهو قائم بها والله تعالى يقوم له كقيام اشعة البيت بالسراج وطريان الظلمة عليه لو غاب
عنه لحظة يتضح لك ما سبقت الاشارة اليه من انه لا ثبات لوجود الممكن في آن ولا يصل اليه تعالى
ولا معه وانه هالك عنده ازلا وابدا كما قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب عمران لا زال الكائن الاول ولا شيء
معه ولم يزل كان ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه على ذلك حيث اورد الهلاك
بلفظ الفاعل الدال على الدوام والاستمرار دون المستقبل وقوله عليه السلام ولا نعت محدود يحتمل كون
المراد نفي الصفة الزائدة المحدودة بالمعاني والمفاهيم المتكثرة بالوصف بالوصف تارة والمراد الصفات
الفعلية الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهية الى حد وغاية كما تقدم فيكون الوصف احترازيا
قال عليه السلام سبحان الذي ليس له اول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه كما
هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته **اقول** تنزيه له سبحانه وتعالى في مقام الربوبية
بوصفه بنفي الاوقات والاحيان المستلزم لكون اوليته عين آخريته المتحير في تصوره الاوهام والا

فعدم تناهي البقاء الثابت لاهل خلود الجنة او النار لبس من هذا العجب **مكاشفة** تنزيهية تنزيهه سبحانه عن وصف الواصفين مطابقاً لقوله سبحان الله عما يصفون يعم الوصف بالايجاب و السلب ووجه الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما السلب كقولنا ليس بجسم ولا بظالم ولا محتاج وامثال ذلك فوجه التنزيه عنه ان كلامه عم في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية دون المرتبة الواحدية الصفاتية فوجه تنزيهه في رتبة عن السلوب ان سلب الشئ عن شئ فرع تصور الموضوع و النسبة الحكمية ثم الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فيتوقف على امكان النسبة حتى تتصور وهو ممتنع في حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل نظراً الى استحالة تصور الاجتماع وانما هو بتصور كل من النقيضين بخصوصه وتشخصه منفرداً واجتماع الشيئين على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المفهوم المتصور فيه **قال عليه السلام** حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها **اقول** ظاهر العبارة الشريفة يشعر بان اصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه للابانة عن عدم الحد له تعالى مع ان الحد لازم الامكان فلا يتعلق القدرة بخلق شئ غير محدود فيمكن ان اراد من الحد اصل الخلق لا المستلزم الحد ويمكن على الاقرب حمله على المنتهى له فان كل شئ محدود بحد مخصوص ينتهي اليه ولا يمكن له التجاوز عنه على خلاف ثابت صفاته واسمائه تعم حيث لا ينتهي الى حد ولا يبلغ الى نهاية فكل درجة تصور من عظمته وقدرته وعلمه وساير صفاته فهي فوقها واعلاها وبذلك بانت الاشياء عنه لانتهاء حدودهم الى غايات مخصوصة وما في الحديث السابق من تسمية المخلوق الاول غير محدود بحد فالمراد غير حد الامكان بل بعدم الذاتي الذي ينتهي الحادث بذاته اليه كلامه عم هذا وما بعده رد على المشبهين الملحدين في اسمائه سبحانه **قال عليه السلام** فلم يحلل فيها فيقال فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين **اقول** هو تفريع على نفي التشبيه المستفاد من كلامه السابق اللازم لمقام الحلول ونفي البعد عن مكانه المستلزم لان يكون له اين كما هو مقالة الآخرين من اهل الضلال ثم بين عم كيفية خلق الاشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا اقتران مكاني **قال عليه السلام** لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه **اقول** وذلك بعلمه

وربوبيته اذ لا مربوب بجعل مهيات الاشياء وهويات الممكنات بلا امثال عند ظهور مشيته في مقام الالوهية في رتبة الامكان وابقائها بحكمته وتدبيره بتشخيص تعيناتها وترتيب شرائطها واوقاتها في استعداد قبول وجوداتها العينية متدرجة عند حصول تلك الاسباب قال عليه السلام واحصاها فحفظها لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شئ كان اقول وذلك بربوبيته او مربوبية في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيومية لها وتفصيل ذلك ان ابقاء حدث الاشياء وبقائها يحتاج الى امور احدها امدادها بعد احداثها بقيوميته لها بافاضة الوجود متجدداً في كل ان كما تقدم واشار اليه بقوله واحصاها وثانيها الاحاطة علمه بجميع ما اوجد واحدثه لئلا يبقاه مركبها ومفردها وصغارها وكبارها ودقائقها ولطائفها مجرداتها وجسمانياتها وعواليها وسوافلها من العرش الى الثرى حتى ذرات الهواء والنملة العمياء في جوف الصخرة الصماء في اعماق اللجة الظلماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء وغوامض مكنون ظلم الدجى وثالثها طبقية الحافظ لصورتها بتعهده سبحانه واشار اليه بقوله ع ولكل شئ منها حافظ ورابعها ايصال رزقه مما يحتاج اليه في بقائه واشار اليه بقوله ع ورقيب وخامسها ابقاء وسائط حدوثها وعللها واسبابها واشار اليه بقوله وكل شئ منها بشئ محيط ثم اشار الى ان تلك الوسائط والاسباب المتوسطة ينتهي الى الله سبحانه الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتكاءده صنع شئ قال ع انما قال لشئ كن فيكون اقول يعني لا يكون فعله ورجوع الاسباب اليه ناشئاً عن سبب اخر وفي الاية المباركة انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقوله هو ارادته ومشيته وهو عين فعله وابداعه بلا روية وضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلام اسماؤها ثلثة ومعانيها ومعناها واحد وقوله كن فيكون يدل على قبول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدماً بالذات كالكسر والانكسار ومن هذا يتضح ان المكونات كما هي باعيانها متاخرة عن ايجاده وهذا معنى ابداعه بلا مثال بخلاف افعال المخلوقين فائدة ويعلم من ذلك ان الارادة في حق الواجب تع وهي نفس فعله غير الارادة في حق العبد التي هي مقدمة على فعله وانه في حقه سبحانه من صفات الفعل كالمشية وليس له ارادة قديمة ولا هو نفس العلم ولذا يقال اذا اراد الله كما في الاية ولا يقال اذا علم الله وينسب

الى الصوفية

الى الصوفية والشاذين وامثالهم من انه تعـ ابداً مريد اذ ليس له حالة متغيرة لفعله وهو باطل لان الارادة
لا ينفك عن التعلق وهو من قبيل الخلق فيلزم الشريك له في القدم وليست كالعلم والقدرة و
نحوهما من الصفات الذاتية لانها عين الذات المجرد عن الاضافة فانه تعـ عالم اذ لا معلوم بل هي كالعلم
الفعلي الذي هو من الصفات الفعلية كما تقدم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المراد وجعلهم اياها
بمعنى الميل وهو ابتغاء آثار المقتضية لربط الاسباب بالمسببات لاندفع المحذور فان كل معنى يتصور في
الذات البحت لا يجري عليها فهي من باب الافعال التي لا يعتبر بحصوله الذات وحدها وخالية فيها كما عرفته
مفصلا ويدل على كون الارادة حادثة ومن صفات الفعل قول مولانا الصادق عليه السلام خلق الله الاشياء
بالمشية والمشية بنفسها ولما رواه الصدوق ره في التوحيد عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة
من صفات الافعال فمن زعم ان الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد **قال عليه السلام** فكان
ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب الى قوله كعلمه بعد تكوينها **اقول** كلامه هذا
يقتضي ويحتمل في مقام التعليل لقوله كن فيكون فان الابداع بلا مثال الذي هو لازم لنشأة الاول
ليس قبله شيء فيستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل محضوا لا ينقضه وما يترتب عليه من الحكم والمصالح والفوائد
بنفس الفعل على خلاف افعال المخلوقين وهو مفاد قوله كن فيكون ثم انه صلوات الله عليه اخذ في
بيان عظمة الخالق وانها ليست تعود اليه تعالى بعبارات رشيقة وكلمات دقيقة وتنزهه عن مشابهة
المخلوقين بعبارات متجددة بليغة تسر بها قلوب المؤمنين ويبتهج بها ارواح المحبين حتى يشرح بها
صدور العارفين حيث تقدم شرح معانيها فلنقبض عنان الكلام في بيان ما صدر عنه عليه السلام الى هنا والله
متمم نوره وهو الموفق والمعين تمت بالخير

ومن افاداته اعلى الله مقامه افادة في حقيقة الايمان والكفر اقسامهما ومراتبهما حسبما قال طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة اختلفوا في حقيقة الايمان وانه من العقائد العقلية او مدخلية للعمل الصالح

في مفهومه ومنشأ الخلاف ظواهر الكتاب واخبار الحجج الاطياب ولتحقيقه بحيث يجمع بين الظواهر
نقول الايمان لغة مطلق التصديق وشرعا التصديق بالله سبحانه والرسول فيما جاء به من عند الله
الذي هو مفاد كلمتي الشهادتين ويلازم تصديق النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
من احوال المبدأ والمعاد والاحكام وغيرها فان انكارها يرجع الى انكار النبوة وانكار ما ثبت عنه
بالضرورة بمثابة انكار النبي واختلفوا في ان الاعمال الصالحة جزء له كما عن المعتزلة وجماعة من
الامامية بل ربما قيل انه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يشمل الطاعة القلبية من المعرفة ام لا
كما عليه اكثر الاصحاب واختلف في ذلك ظواهر الآيات والاخبار فمن الآيات ما يدل على المغايرة
كقوله سبحانه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وقوله الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى الآية
وغير ذلك من الآيات المفارقة بينهما وبه استدل ابن ابي الجمهور في المجلي عليه ومنها ما نصه الجزئية
كقوله سبحانه الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ونحو
ومنها ما يشعر بمدخلية بعض الصفات النفسانية في الايمان ايضا كقوله سبحانه إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ
الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ
واما الاخبار فبين ما يفسره بالتصديق خاصة كما في حديث سماعة الاسلام شهادة
ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث
وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره وبين ما اضيف
اليه العمل بل في بعضه بيان اقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في مكاتبة عبد الرحيم القصير
الايمان هو الاقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض واظهر
منه حديث محمد بن مسلم قلت العمل من الايمان قال عليه السلام نعم الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه
ولا يثبت الايمان الا بعمل وفي المروي عن ابي جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا قال عليه السلام فاين فرائض الله هذا هو الخلاف في الايمان
واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الايمان ويصدق على مجرد الاقرار باللسان بالشهادتين
والعمل بالاركان وان لم يصدقه العمل قال الله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم وصدق المقال ان التأمل في مطاوي الظواهر والنصوص
والتتبع في كلمات الفقهاء لا يبقى معه الريب في ان حقيقة الايمان هي مجرد المعرفة القلبية ويعضده التبادر
وعدم صحة السلب والموافقة لمعناه اللغوي ولو بالعموم والخصوص وتفسيره في جملة من النصوص
بما يقترن بالعمل او بنفس العمل فهو من باب التعريف باللازم فان الايمان الواقعي لا ينفك غالبا او
مطردا عن العمل بأركان الاسلام وعدم اتباعه مع الافراط في الكبائر من غير مبالاة وعدم التهيؤ
للتوبة وما هو الا كالعالم بالسم يحذر عن اكل السموم ولذا قد يستعمل في الاخبار مجردا عن العمل
بل في بعضها ما يومي بل يصرح بذلك كما في حسنة حمران ورواها ثقة الاسلام باسناده عن الصادق ع
الايمان ما استقر في القلب الى قوله وصدقه العمل بالطاعة والتسليم لامر الله ويشعر به ايضا
مثل قوله عم بعبارات صادقة المؤمن يزين يقينه في عمله واختلاف الاخبار المفسرة له بما يقترن بالعمل
والمكارم النفسانية انما هو باعتبار تفاوت مراتب الايمان ودرجاته شدة وضعفا وهو
يشهد ايضا بان حقيقته خارجة عنها وانما هي آثارها كما ستنبه عليه وكيف كان فلا ينبغي الريب
بل الاختلاف في ان ولاية الائمة عليهم السلام وتصديق امامتهم والبناء على متابعتهم في الدين
جزء الايمان كما في كثير من الاخبار وعدم التعرض لها في بعضها انما هو لدخولها في التصديق
بالرسول صلى الله عليه وآله فيما جاء به ولا يقصر عند المنصف عن الاركان الضرورية في الاسلام
وكذا لا ينبغي الشك في عدم صدق الايمان مع الانكار في الظواهر لمصلحة دنيوية بل عنادا او
استكبارا او باضمار العداوة فيخرج عن زمرة المسلمين وان كان مع العلم بالحق والاذعان القلبي
كما قال الله تعالى في حق كفار اهل الكتاب الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ وقال تعالى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ
فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ وقال إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا
بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا
أَنْفُسُهُمْ وربما يظهر من امثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم واقرانهم بالحق مع كونهم سالكين
طريق الكفر والفسق اتباعا لرؤسائهم او اسلافهم بغيا وحسدا او تقليدا او على تلك الفطرة نعم

اناس

اساس طواغيت المغاصبين للائمة واهل بيت العصمة ومبنى عليه بنيانهم ونصب لهم حرب تابعيهم
اشياعهم واذنابهم مع اذعانهم قلبا بحقيتهم وغصب حقوقهم وفي حسنة عجلان ابي صالح في بيان حدود
الايمان بعد الشهادة بالتوحيد والنبوة والقيام بالدعائم الاربعة وولاية ولينا وعداوة عدونا
الدخول مع الصادقين اي البناء على متابعة الائمة المهديين في تكاليفهم واعمالهم **ايقاظ**
ولا يبعد ان يفسر حقيقة الايمان بالهيئة النفسانية النورية والبصيرة الثابتة الباعثة على التقوى و
الطاعة الموذنة لحب الله واوليائه وولاية الائمة ع وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف وبسبب
حصولها ورسوخها غالبا المواظبة على التفكر في الآيات الافاقية والانفسية ومذاكرة آثار
النبوة والامامة للقلوب الخالية عن الارجاس الجاهلية والادناس الذهنية والوساوس الشيطانية
والغلوة في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور الالهي والرحمة السبحانية فربما يحصل هذا
النور والبصيرة للعوام المنحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمي ما لا يحصل للحكيم الفلسفي
والمتكلم الاوحدي مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرسمية والاستدلالات الدقيقة لرعايتهم آداب
الشريعة ومواظبتهم لخلوص النية كما هو المعهود من طريقة النبي ص في هداية المولفين لقلوبهم و
تلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالاعمال الصالحة كما ورد في الاخبار المستفيضة كقوله ع العلم
والعمل متوازنان كما نشير اليه وكيف كان فادنى مراتب الايمان واقربها الى الكفر عدم المبالاة
بالمعاصي وترك الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسق حيث لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في
اصول الاسلام التي بني عليها ولا ناشئا عن الاستخفاف المنافي للعقيدة القلبية بل لغلبة الهوى
والركون الى الدنيا واتباع الشهوات ومثله مومن فاسق اذا لم يفسد عقايدها الايمانية و
ولايته لاهل بيت النبوة ولا يخلد في النار وعاقبته الى الجنة بعد استيفاء ما يستحق من العقوبة
بل في بعض الاخبار البشارة لموالي اهل البيت ع بالجنة وان كان غاما لوالديه وشاربا للخمر و
مرتكبا الكبائر الذنوب ومنع تسميته فاسقا بل سمي فعله فاسقا ونفسه طيبة بشرط رسوخ
الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضائه ويشير اليه قوله تعالى أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ
فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ حيث جعل الفاسق مقابل المومن والغالب ان التوغل في المعاصي وعدم

المبالات عن الكبائر وترك الفرائض والاستمرار على اتباع الهوى والاغترار بمكائد الشيطان انما
من غير توطين النفوس للتوبة ينجر في العاقبة الى حصول عمى القلب واستيلاء الظلمة عليه وانطفاء
نور الايمان بل الى الوصول الى حد الطبع والرين ولو في خاتمة العمر اعاذنا الله من سوء الخاتمة و
مفاسد النفس الامارة واثار المعصية والخروج عن الطاعة تبعيضه كما ان متابعة الهوى
واتباع النفس الامارة والشيطان في الاستمرار على المعاصي والخروج عن طاعة الله ينجر درجة
فدرجة الى ضعف الايمان ثم يغشى الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا الايمان يتصاعد
ويشتد بالمعرفة ويتكامل بالعمل والتقوى كما اشرنا اليه فان له مراتب متدرجة ودرجات مرتبة باعتبار
كيفية شدة وضعفا وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انما هو في الزيادة والنقصان لا في
الشدة والضعف وفي حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاه بعد
مرقاه وقال مولانا الصادق عليه السلام الايمان حالات ودرجات وصفات ومنازل فمنه التام المنتهى
تمامه ومنه الناقص البين نقصانه ومنه الراجح الزايد رجحانه وبالجملة يتصاعد حتى يسري آثاره
في جميع الجوارح والاعضاء فانما تابعة للقلب وهو اميرها واليه اشار الصادق ع في رواية
الزبيري الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلها فمنها قلبه وهو اميرها يديه وعيناه واذناه و
لسانه ورأسه ويداه ورجلاه وفرجه وفي خبر ابن دناب انا لا نعد الرجل مؤمنا حتى يكون
لجميع امرنا متبعا مريدا الا وان من اتباع امرنا الورع انتهى ثم يشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ
مرتبة الشوق والرضا والرغبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز عن مرتبة مجرد الانقياد و
التسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الاكبر واليه الاشارة في قوله
سبحانه يا ايها الذين امنوا امنوا حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان اخر وكان الايمان يكمل
بالعمل كذا العمل يكمل بالايمان وهما متوارثان كما في رواية اسمعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل وفي اخرى الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل

وتفصيل القول في كليات مراتب المعرفة الايمانية انها اربع درجات كما للتوحيد
الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم الحاصل من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين

المتخلفين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله سبحانه انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا فان الارتياب يحصل غالبا في الاقتحام في الادلة الجدلية وشبهات اهل النظر
والتكلم فيها حيث ينجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما في ذيل الاية
فالتحذير ناظر الى منع الاقتحام فيها بالنسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية والبراهين
القطعية العقلية ولا يوجب دفع الشكوك لمتابعة الهوى والغفلة عن الحق والاعراض عن
امر الاخرة كما اتفق للمنحرفين المتخلفين من اصحاب النبي صلى الله عليه واله بعده عن وصيه
خليفته فانقلبوا على اعقابهم من كفر الجاهلية والجهل فهذا الجزم كاف في صدق الايمان ومتمم
العمل وتكاملها بالعمل عند ربنا **الثانية** المعرفة العقلية وهي الحاصلة من البراهين اليقينية
والادلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن اثاره القلبية وهي الايمان بالغيب حيث انه
تصديق من وراء حجاب يحجزها عن ضياء وصفاء **الثالثة** المعرفة القلبية المقترنة
ببصيرة نورية ومحبة وحالة شوقية وهي اثارة كانه المتأثر به القلب وينشرح به الصدر
واليه الاشارة في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا فالهداية في السابق بدلالة العقل
وهنا بنور القلب **الرابعة** المعرفة الشهودية وهي التصديق الحاصل من شهود التجليات
الالهية والاشراقات الصمدانية والاستغراق في بحار الانوار الجبروتية بحيث ينسلخ عن
درك انيته ونفسه ويشير الى هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل بن زياد
بعد سؤاله عن الحقيقة قال وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة اشارة الى عدم استشعار
غيره حتى انيته نفسه والالتفات الى انه هو وذكر اثبات او نفي ولا اثبات اثبات ولا نفي
نفي المنافاة ذلك كله للاستغراق التام كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام فديتم المحب بناع وصالهم فاسمح بنفسك ان اردت وصالا وفي الخبر من
اراد ان ينظر الى ميت يمشي فلينظر الى علي بن ابيطالب عليه السلام وذلك هو الفوز العظيم
ولمثل هذا فليعمل العاملون ولعله يشير الى تلك المراتب الاربعة قوله تعالى ليس على الذين

د قوله بعد سؤاله عن زيادة تبيان
صحو المعلوم ومحو الموهوم ولعل
قوله من غير مم

آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا وعملوا
الصالحات ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وجعلوا الاحسان الذي هو المرتبة الاخيرة
سببية الذي في الخبر القدسي وبه يتقرب العبد حتى كان عينه الناظرة واذنه السامعة ويده
الباسطة الى اخر الحديث وهنا اسرار وحالات يشهدها المقربون وبالجملة الكلام لا يسع المقام
وفي الحديث القدسي لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبد المؤمن وهو المؤمن الذي
امتحن الله قلبه للايمان **تبصرة** ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على اقسام اربعة
الاول كفر الجحود وهو انكار النبي صلى الله عليه واله قلبا ولسانا ويشتد عذابه على قدر
مراتب الجحود وسببه غالبا الاستكبار وتقليد الاسلاف واليه الاشارة في قوله تعالى ان
الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم **الثاني** كفر النفاق وهو تصديق النبي
صلى الله عليه واله الظاهر لعصمة ماله ودمه او لسائر الاغراض الدنيوية والانكار في القلب
بعدم الاعتقاد كما في المنافقين المهاجرين واضرابهم وهم اشد الكفار عذابا واليه الاشارة
بقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله
والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا
ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون والظاهر ان العذاب الذي اوعدهم الله تعالى هو
لكذبهم من اختلاف السنتهم لقلوبهم ولذا كانوا اشد عذابا من الجحود والمنافقون في
الدرك الاسفل من النار **الثالث** كفر الجحود وهو الاعتقاد قلبا لظهور الحق والانكار
لسانا لحسد او بغض او تعصب او تقليد سلف او غير ذلك من الاهواء الفاسدة والاغراض
الشيطانية وفي بعض الاخبار جعله احد مسمى كفر الجحود واليه الاشارة في قوله سبحانه الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقوله تعالى ان
الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك

يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **الرابع** كفر الجاهلية وهو الكفر بالامام وانكار الولاية عن قلبه
ولسانه عنادا او تعنتا لا جهلا معتذرا به **وبيان ذلك** ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامام
الحق قسمان **احدهما** من رد عن معرفة فانكر احد الائمة او كلهم وقدح فيهم او قدم عليهم
من اخر الله وفضل غيرهم من الناس عليهم وسمع النص عليهم شفاها او تواترا ونحو ذلك لم يقبل
سيما اذا اشتد ذلك لعداوة لاحدهم او لمحبيهم من اجل حبهم لهم ونصبهم لهم وكان ذلك طغيانا
وعلى خلاف اعتقاده بحقيتهم فقد كفر بكفر الجاهلية وهو عند الله كافر ومخلد في النار وكبا
الكفار وغيرانه في الدنيا اذا تلفظ بالشهادتين واقام دعائم الاسلام يجري عليه احكام المسلمين
من عصمة دمه وماله ما لم يخرج على الامام ع ونصب له العداوة **وثانيهما** من لم يعتقد
الامام ولم يطعه وكان ذلك لا عن معرفة وتعمد فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من اهل النار
وفي الاخبار ما يدل عليه منها المروي في روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان الناس
صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابا بكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام من ان يدعو لنفسه الا نظرا للناس
وتخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الاوثان ولا يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وكان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام وانما هلك
الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع
فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام ولذلك كتم علي عليه السلام امره وبايع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي
تفسير القمي حدثنا ابو الحسن محبوب عن علي بن رئاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام فداك ما حال
الموحدين المقرين بنبوة رسول الله صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس
لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال عليه السلام اما هؤلاء فانهم في حفرهم فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه
عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التي خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الروح في
حفرته الى يوم القيمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار
فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد
المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع احتماله وهناك

ثم خامس يسمى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبيّ قلباً ولساناً الا انه لا يسلم احكامه ولا
يلتزم شرايعه كلاً او بعضاً من غير انكار بل استخفافاً لما لشدة العمى وعدم البصيرة في الدين وعدم تاثر
قلبه بالايمان لا لسوء فهمه واستبداده برايه او لركونه الى تقليد او عصبية او غلبة هوى او انهماك
في مهاوي الغفلة والردى فتارك الصلوة استخفافاً لا استحلالاً الاول لشغل دنيوي يشغله
عنها لان منشأه حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تعالى يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ
إِلَّا الْحَقَّ حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ومن ذلك
قول نبينا اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقول امير المؤمنين
حيث سئل ما بال الزاني لا تسميه كافراً وتارك الصلوة قد تسميه كافراً وما الحجة في ذلك فقال لان الزاني
لا يأتي المرأة الا وهو مستلذ لاتيانه اياها قاصداً اليها وكل من ترك الصلوة قاصداً لها فليس يكون
قصده بتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر والكفر بهذا
المعنى امون من الاقسام السابقة ويجري عليه احكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدم ونحوهما
ولا يحكم بنجاسة من اتصف به بخلاف المستحل لترك الصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الايمان حتى
يشبه الكفر بحيث يتزلزل بشبهة ضعيفة يتهاون لشدة الركون الى شهوات النفس وهوى متبع وحب
الدنيا فيجتري في ادخال ما ليس من الدين في الدين وتغيير بعض الشرايع باستحسان من نظره القاصر او
تقليد مبتدع وترك بعض الفرائض ولو ترك دعائم الاسلام فهو داخل في كفر النفاق لعدم انفكاك
مطلق الايمان عن اركانه فتركها جملة يشعر بعدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله فالفرق بينه
بين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي بشهوة النفس وغلبة الهوى وحب الدنيا اكثر من حب
الدين وهذا يرتكبه لضعف اعتقاده وايمانه ولو ببعض شرايعها المتواترة عنه ترجيحاً بفهمه الردى
للتعبد بما سنه صاحب الشريعة ولو تاويلاً فانه يوافق فهمه ومن ذلك كفر ابليس حيث ابى واستكبر عن
السجود احتجاجاً في مقابل امره تعالى بانه خير من آدم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله وقال وكان
مِنَ الْكَافِرِينَ **هداية** من ضعف الايمان المورث للضلالة والهلاكة كما اشرنا اليه التغيير
بعض الشرايع وتشريع بعض العبادات والآداب اتكالاً على استحسان المبتنى او اغترار من اضلال المبتدعين

فيحسبون انهم يحسنون صنعا فنحن نشير الى ما ينبغي اتباعه سببا لتحصيل الايمان في مراتبه
الاربعة المتقدمة اما الايمان التقليدي فيلزم فيه الوقوف الى المجمع عليه ارباب العقول القوية
من الاولياء والحكماء والاتقياء فلا ينعق مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريعة لكل ناطق ولا يغتر بظهور
بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة المجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل
القاصرون بذلك ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا واما الايمان النظري فالتثبت والاستناد
فيه الى الادلة القطعية العلمية لمن هو اهل بحيث لا يتزلزل بمن سبق شبهة او تشكيك مشكك
واما القسمان الاخيران فالطريق الموصل اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين المواظبة على الطاعات
والعبادات الشرعية والاعمال الصالحة لوجه الله ولو باجبار النفس عليها اولا فينظر بيد اثار
فضل الله حتى يجذبه الطمع فيما عند الله والرغبة فيما وعد الله والخوف من مقامه والرغبة في رضاه
وعبادته وهي توجب خلوص النية وحضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات
واجتناب المعاصي حتى يستوعب جميع الاعضاء واستعمالها فيما طلب عنها وينمى فهذا الايمان
الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عمل قويت النية وصفاء العقيدة وكلما قوي
ذلك قوي العمل والعلم متوازيان فاذا وافى ذلك فتح الله مسامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة
وخلصت النية وحصلت المحبة وحضر القلب وصح القصد في الحركات وشوقت النفس الى الكلمات القدسية
وتخلقت باخلاق روحانيين وتعلق روحه بالملاء الاعلى وهو مفاد قوله تعالى يتقرب العبد الي
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الى ان قال تعالى ولئن سألني لاعطيته ومن
الاسباب القوية المقربة التذكر في المخلوقات واعتبار الايات فقد ورد فكر ساعة خير من عبادة سنة كل
من رفع الحجاب بين الرب والعبد الى ان يتجلى انوار شمس الحقيقة على مرآة القلب المعنوي والروح الملكوتي
وظهر فيه الصفات الازلية التي يستعدها اللطيفة الانسانية وتلك الحجب يكثرها وهي سبعون الف
حجاب كما في الخبر واكثرها في عالم النفس قسمان احدهما ما هو بمنزلة الصدأ على المرآة المانع من
انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة والظلمات الحيوانية مثل الشهوة والغضب
والحرص والحسد والحقد والبخل والكبر والرياء وامثالها فانها يكدر النفس ويسودها ويسقطها في

نفس الهيئة التي في ضمن المشخصات التجربية فهو ايضا بدعة واما اختيار خصوصية غير ماثورة فيه
فلا بدعة ولو بتوظيفها على النفس كالتعهد على المداومة على مقدار خاص من الذكر في اليوم والليلة
و بعض المباحات من الصدقة في كل يوم او العبادة في مكان مخصوص امثال ذلك فاختيار تلك
الخصوصيات او المقارنات مما لم يخالف الشرع ليس ببدعة وان لم يكن راجحة على الاطلاق بل المصلحة
شخصية مشخصة للقائل بها لعدم كونها مخالفا لما سنه الشارع ومحرما فيها نعم لا يتخذ ان شرطا
في توظيفها على النفس على الدوام وان لم يكن بحيث يوهم في الانظار كونه متعبدا بها في الشريعة و
مطلوبة بذاتية على الاطلاق لظهور كونه على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز لاحد التعبير على وجه القدس
واما التوسلي فلعدم تعلق الطلب الموصل الى المطلوب الذاتي وعدم غرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه
فاختيار الطريق باي وجه حصل حيث لم يكن محرما ليس ببدعة نعم تعيين الطريق على صورة المشروعية التشريعية
والمطلوبية الذاتية سيما اذا كان اهل الرياضة واهل الصوفية في طريق السلوك من الصحة والفساد من
منها له مدخلية في اذكارهم من خصوصية الذكر او مقدارها في اليوم والليلة او الاربعينات على ما ذكروا
من شرايطها كالذكر الخفي القلبي فان حكمته يرجع الى العموم من بلاغه الثواب فان كان المخبر عنه من العلماء
المتشرعين او الصلحاء المتبعين ارسالا الى اهل العصمة او فيه خبر من طرق الخاصة ولو كان ضعيفا فلا
بدعة بل لمن بلغه الثواب ويلحق بالخبر اخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للادلة
الشرعية من العمومات الكتابية او الاخبار المعتبرة او القواعد الفقهية وان لم يكن كذلك بان كان ماتيا
بصورة عبادة اصلية لم يكن مروية بطريق الخاصة عن الحجة او مشتهرا بين اصحابنا الامامية بحيث
يصدق عليه بلوغ الثواب او كان مخالفا للقواعد الشرعية او الظواهر المعتبرة او توصليا لم يعلم
وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي ومؤسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما
في انظار العوام المنحطين عن مدارج الفحص بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو
زخرف القول وصنعوه افتراقا ولو شاء ربك ما فعلوه ولكن تركهم فذرهم وما يفترون وهو
طريق مظلم كالليل الداس وهو سبيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن ذلك ما اخترعوه
لسلوك طريق الاخرة والوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفية مجالسهم وملابسهم ومطاعمهم و

شؤونهم مما ليس فيها في اخبار اهل العصمة اثر ولا هو عقلا ولا عادة من المقدمات الموصلة الى امتثال
مطلب شرعي واعتذار بعض الصوفية في الاستدلال على صحة بعض ما اخترعوه من الاذكار المخترعة بهيئة
مخصوصة بدخوله في عمومات استحباب الذكر وبعموم التسامح في ادلة السنن من نسبتهم الى
مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم عليه السلام مردود بان بعض الهيئات والحركات المشروط فيها
لا مدخل لها في حقيقة الذكر المندوب عموما ولا من مشخصاته والتسامح يصح جوازا اذا لم يكن النسبة
مظنون الكذب دون ما كانت امارات الكذب والوضع فيها مظنونة مخترعة من مشايخهم الغير
المعلوم تشيعهم بل معروفين بالكذب وفساد العقيدة الاسلامية فجعلوا موضوعاتهم شهرة بين اوساط
الناس لا قياض امثالهم الذين لا يؤمنون فهؤلاء الذين لا يستقرون في دينهم وسلكوا اثرهم ومشوا
على اقدامهم من غير استناد الى امارة شرعية ولا حجة معتبرة كما هو الله [illegible] ملامهم في ذم الائمة عليهم السلام
طعنهم ولعنهم وحذروا شيعتهم عن مجالستهم ومخالطتهم نعم لو كان بعض تلك الكيفيات ما لم يظهر
فساده من الشرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشرعين الصالحين من اولياء القلوب سيما اذا كان من
الفقهاء المعتمدين مرسلا اياه عن المعصوم عليه السلام او عن تجربة نفسه في تكميل الايمان وحجة الله تعالى و
الرغبة الى ما عند الله من الفنا والاحسان لا يبعد جواز العمل به والركون الى قوله وفعله

الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا حسب الفرمايش جناب فضائل مآب قدوة المحققين وزبدة المدققين علامة
العلماء جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول الحاج ميرزا ابو المعالي ابن مرحوم غفران مآب [illegible] آخوند
رحمه الله الحاج ملا محمد نراقي كاشاني اين كتاب مستطاب المسمى بمشكلات العلوم از تاليفات مرحوم مغفور طوبى
آشيان آخوند ملا مهدي نراقي اعلى الله مقامه ورفع الله درجته به مباشرت وتوسط جناب مجد الدين [illegible]
والامراء [illegible] بالكتابت [illegible] حاج محمد تقي تاجر كاشاني [illegible]
ما لبث [illegible] كتبه العبد المذنب المحتاج الى غفران ربه ابن محمد علي
المرحوم [illegible] رضا مكان حاج سيد محمد الرضوي الموسوي الحسني الحسيني العلوي الفاطمي في يوم الاثنين من
العشر الثاني من الشهر الاول من السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة
١٣٠٥
المقدسة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية اللهم اغفر لمؤلفه وقارئه ومستمعه وكاتبه ولمن نظر فيه [illegible]